روّاد المثاليّة

في الفلسفة الغربيّة

دكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم

الإسكندرية

رواد المثـــاليـــة

فى الفلســفة الغربية

رَوَّادُ المِثَالِيَةِ

فى الفلسفة الغربية

تأليف

دكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

وعضو مجمع اللغة العربية

(الطبعة الثانية)

دار الثقافة للطباعة والنشر

بالقاهرة

الطبعة الاولى سـنة ١٩٦٧
الطبعة الثانية سـنة ١٩٧٥

تقديم

المثـالية الحـديثة

«المثالية» و «الواقعية» لفظان فلسفيان . ولكنهما دائران على ألسنة الناس فى اللغة الجارية : فالناس يصفون انسانا بانه « مثالى » اذا كان فى فكره وفى عمله حريصا على ترسم الصورة الكاملة ، ساعيا الى تحقيق المثل الأعلى ، ويصفون انسانا آخر بانه « واقعى » اذا كان فى تفكيره وتصرفاته ملتزما حدود الممكنات القريبة الحصول ، حاسبا حساب الواقع الملموس .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالا يختلف عن استعمـاله الشائع اختلافا بعيدا . وقوام المثالية عندهم اتجاهان أو مذهبان :

المذهب الأول قـديم ، وهو المذهب الأفلاطونى الذى انبعث من أبى الفلسفة القديمة سقراط ، وثبتت دعائمه على يدى تلميذه أفلاطون ، وظلت ذكراه ماثله فى الأذهان على درجات متفاوته ابان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب أن الأفـكار و « المعقولات » أو « المثـل » موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس ، لأنها هى المبادىء النموذجية الأصلية للأشياء.

والمذهب الثانى فى المثالية مذهب حديث ، وهو المـذهب الكانطى ، الذى مهد له أبو الفلسفة الحديثة ديكارت فى مبدئه المشهور باسم «الكوجيتو» (أفكر فأنا اذن موجود) (١) ، وأبرزه « بركلى » فى تقريره أن « الوجود هو كون الشىء مدركا » ، ثم شيده « كانط » بناء شامخا على أساس من نقـد العقل فى جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والذوق .

ويرى هـذا المذهب ان الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات

---

(١) قد بين ديكارت أن الشىء الوحيد الذى نعرفه عن العالم الخارجى انما هو الصور الذهنية أو الافكار التى فى أذهاننا .

حسية أو افكار لا يمكن ان تتحقق فى الوجود الا على نحو ما ، اى باعتبارها « تمثلات » ذهنية . والاشياء ليست موجودة بذاتها وجودا مستقلا عن القوة « الناطقة » ، أى القوة المتعقلة التى تدركها ، بل ان وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتهـــا .

فهذان اذن ضربان من المثالية متميزان . وسأقصر هنا حديثى عنهما ، ناظرا اليهمـــا على أنهما رمزان لامكانيتين مذهبيتين تجـــاوزان الفـــردى الذى تحقق فى شخص أفلاطون أو كانط على مدى التاريخ .

نستطيع أن نقول ان المثالية الأفلاطونية مثالية «مطلقة» تتجه الى ما هو بذاته ، لأنها ترى فى الفكرة أو المثال موجودا متميزا متعاليا ، هو عنصر المعرفة المطلقة التى هى الموجود المطلق ذاته ، ذلك الموجود الذى لا يتغير ، والذى بفضله تجيء الأشياء كلها الى الوجود . أما المثالية الكانطية فهى مثالية «نسبية» ، تنظر الى العالم كما هو عندنا : فهى مثالية تقد العالم على قـــد الانسان ان صح هذا القول . وهذا هو المعنى الذى قصد اليه كانط حين اعلن ما سماه باسم « الثورة الكوبرنيقية » .

والمثالية الافلاطونية ابعد محاولة لاثبات الله . والمعرفة فيها ذات طابع سماوى ، لأنها هى معرفة مصدر الأشياء ومدبرها . أما المثالية الـــكانطية فتركز عنايتها فى المعرفة الانسانية ، والمثال فيها مندمج فى الأشياء الخارجية غير متعـــال عليهـــا .

وتتميز المثالية القديمة بأن الأفكار فيها « مفارقة » لعالم الحس والمادة ، فى حين أن الأفكار فى المثالية الحديثة انما هى افكارنا نحن عن العالم. واذا صح لنا أن نستعير هنا تفرقة صوفية بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت ، استطعنا أن نقول ان المثالية الأفلاطونية مثالية « لاهوتية » ، فى حـــين أن المثـــاليـــة الكـــانطيـــة مثـــاليـــة (نـــاســـوتيـــة)

هـــذه بعض وجوه الاختلاف بين المثاليتين . لكننا نستطيع مع ذلك ان نلاحظ اننا فى كلا الضربين من المثالية نجد الفكر مستقـــلا عن الموضـــوعات والأشياء :ـــ ذلك لأن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمرا ثانويا .

وتتفق المثاليتان كذلك فى انهما مذهبان فى المعرفة : لانهما يريان أن لا شىء فى الموجودات الا ويمكن أن يكون متعقلا . وكلتاهمـــا لا تريـــــد أن تكون مذهبا وجوديا ، يقنع بملاحظـــة ما هو كائـــن وحاصـــل ، ويقتصر على وصف الاشياء كما تبدو للناظر ، بل كلتاهما مذهب انشائى يرسم الاشيــاء بحسب ما حقه أن يكون ، ويريد أن يصل الى جوهر الاشياء وأصلها .

ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية ان تقبل أن يكون « للأشياء » وجود فى ذاتها ، مستقل عن الفكر ، لأن ما هو خارج الفكر لايمكن أن يكون متعقلا ، وبالتالى لا يكون شيئا . والذات العارفة انما تفكر ، أى تعقل الأشياء بالفكر ، وأداة الفـــكر فى التعقل هى الافكار ، واذن فلا شىء هنالك ســـوى الافـــكار . والامر كما رآه الفارابى وديكارت وكانط حـــين اكـــدوا جميعـــا أن الفكر هو الواقعة الاولى ، وهو أولى « المعطيات »: فان كل تفسير وكـــل قضية انما تفترض وجود الفكر . وهذا شىء أصبح مسلما به عند الخاصـــة والعامة على السواء . ألسنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاما ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام « فارغ » ؟ واذن الناس جمـــيعا يسلمون بأنه لا بـــد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب اليـــه الفيلســـوف علـــى العمـــوم ، والفيلسوف المثالى على الخصوص . وكل ما فى الامر ان الفيلسوف لايقف عند هذا الأمر موقفا سلبيا ، وانما يعقد النية على أن يفسر كل شىء بالفكر .

واذن فقد جاهد أفلاطون وكانط للوصول الى المبادىء العقليـــة لكـــل معرفة . وقد دأب أفلاطون على النصح لنا بأن نلجأ الى كنف الأفكار والمثـــل

لكى نجد فيها حقيقة الأشياء . و «الثورة الكوبرنيقية» التى يحدثنا عنها كانط قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقا للمعانى والأفكار ، وبعبـــــارة أخرى أن يكون ما بالاعيان مطابقا لما بالاذهـــان ، كمـــا يقـــول المتكلمـــون الاســـــلاميـــون .

والمثاليتان الافلاطونية والكانطية تريان أنه لما كان مبدأ كل معرفـــــة هو عينه مبدأ كل وجود ، فان الفكر والمطلق متحدان . ويترتب على هـــذا ان الفكرة هنا ليست مجرد هوية منطقية أو سيكولوجية ، بل هى ادراك الوجود والوجود نفسه . والفكرة انما نجدها فى أنفسنا . وهذا الطابع «الجوانى» للحقيقة قد تميزت به هاتان المثاليتان ، كما تميزت به مـــذاهب الـــذات ، ولئن يكن سقراط قد قال : « اعرف نفسك بنفسك » ، فقـــد صرح كانـــط بأن « عصرنا لم يعد يريد ان يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة » . وأهـــاب كانط بالعقل أن « يأخذ على عاتقه من جديد مهمة هى أصعب المهام جميعا ، ألا وهى معرفة الذات ، وأن ينشىء محكمة تضمن له مزاعمـــه المشروعـــة وتستطيع فى مقابل ذلك أن تكبح جماح شططه ، لا باصدار أحكامها اعتسافا بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة » ..



وفى الملاحظات التى أوردناها ما يكفى لبيان ما بين هاتين المثاليتيـــــن من وجوه قرابة جعلت الخلط بينهما ميسورا . ومع ذلك فعند التأمـــل يتبيـــن أن المثاليتين متباينتان أشد التباين . وشتان ما بين المثالية القديمة والمثـــالية الحديثة فى مسائل كثيرة ذات خطر : فى المعرفة ، والمطلق ، والجوانيـــة ، والذات ! لكل واحدة من هذه المسائل فى المثاليتين طابع مختلف جدا داخـــل هذا التشابه فى اللفظ والنية والقصد . ويكفى تنبيها الى هذا الاختـــلاف أن نذكر أن المثالية القديمة انما هى الواقعية الميتافيزيقية المطلقة ، أو الواقعية المتطرفة ، بينما المثالية الحديثة انما خرجت من المذهب العقلى «القطعى »

الذى ساد فى فلسفة القرن السابع عشر ، والمذهب العقلى « التصورى » لدى فلاسفة القرن الثامن عشر .

ان لفلسفة أفلاطون وارسطو فضلاكبيرا علىالفلسفتين الغربيةوالاسلامية ولكن فى آخر العصر الوسيط ذوى المذهبان وذهبت نضرتهمــا ، وأخــذ كل منهما يمهد السبيل لغيره من المذاهب الفتية الجديدة : فمهدت الافلاطونية لظهور المذهب العقلى ولظهور المثالية الحديثة ، ومهدت الأرسطية لظهــور المذهب التجريبى ولظهور المذهب المادى . والواقع أننا اذا نظرنا الى التقاليد الأفلاطونية استطعنا أن نصف انتقال المثالية القديمة الى المثالية النقدية على الوجــه التــالى :

الفكرة التى كانت فى الاصل هى الفكرة الالهية نفسهــا أصبحت هـــى فكرة الله بالنسبة الى العالم الذى نعرفه ، ثم أصبحت هى الفكرة الانسانية المحضة خلقها الله فينا ، وامست هى الفكرة المفطورة فينا وحسب .

ونلاحظ فى أول هذا التطور أن الوحدة كاملة بين المثال والوجـــود ، ثم ابتعدت الفكرة عن الوجود بمعناه الدقيق : ابتعدت أولا بغير انفصـــال ، ثم ابتعدت مع قطع الصلة بين أفكار الانسان وعلم الله ، وانحصر نظرنـــا فى أفكارنا وحدها ، وأخيرا ظهرت الوحدة فى الوعى الانسانى .

رأينـــا اذن فيم تقترب المثاليتان ، وفيم تختلفان .

واننا لنحمد للمثالية الحديثة أنها تتطلب الوحدة فى الفكـــر ، والتفسير بالفكر ـــ وهما عندنا أمران ملازمان لكل قصد فلسفى سليم . ولقـــد صدق ديكارت وبركلى وكانط ، وضل المتعجلـــون والسطحيون . مـــــا من شيء يستطيع الانسان أن يدركه بدون الفكر . وما من صورة يستطيع أن يتبينهـــا خارج الذهن . ولكن هذا لا يعنى أن المثل الأعلىالذى تنشده العلوم الحديثة ـــ المعقوليـــة ـــ يكفى فى تعريف الفكر : فان الفكر الذى يستكفى بذاته هـــو

علم الله سبحانه ، وكل فكر انسانى انمـا هو عـلاقة مطردة بيـن « ذات » و « موضوع » . وقد كان كانط محقا حين أعلن أن « تصورات بدون حدوس تكون فارغة ، وان حدوسا بدون تصورات تكو نعميـاء » . واذن فالفكـر الانسانى ربما يضل عن سبيله اذا هو أهمل امدادات الوجود الخـارجى ومعطياته . ومن الخطأ اذن ان يظن أن المثالية تنكر الوجود الخارجى ، بل العكس هو الصحيح . ولو فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقتضى أن يؤخـذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى فى التجربة الانسـانية .

ان فريقا من الفلاسفة قد عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشىء الموجود خارج الذهن . ولكن مما هو واضح أن الانسان لايستطيع أن يخرج من الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجـود . وواضـح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة خارج الفكـر ، وليست الحقيقـة « برانيـة » عن الفكر ، بل هى مباطنة له ، « جوانية » فيه ، لأن النموذج أو المثال الذى يراد أن يطابقه الفكر موجود ، على نحو ما ، فى الفكر نفسـه ، وان يكـن بلوغه مشروطا بشروط معينـة .



ونقول بالاجمال ان المثالية نمطان ، يمثلهما افلاطون وكانط على مستويين مختلفين ، وفى صورتين متناظرتين : وكلتاهما تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس الى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند افلاطون هو فكر «المطلق» وما هو « بذاته » أى اللـه ، فى حين أن الفكر عند كانط انمـا هـو فـكر « النسبى » ، وما هو « لذاته » ، أى الانسـان .

والمذهب الكانطى وان يكن قد افترق عن المذهب الافلاطونى فى مسألة المعرفة المطلقة الا أن المذهبين متقاربان من حيث تجاوزهما للمادية وانتصارهما للمثالية . وما من شك فى أن ديكارت وكانط حين أهابـا بالفكر أن يلتفت الى ذاته وأن يجد فى ذاته سبب الأشياء ومصدرها ، قد أحدثا ثورة فى الفلسفة

الحديثة كلها . وظاهر أن حركة الثورة هذه قد وجدت مطابقة عميقة لطبيعة النظر الفلسفي ؛ فحملت الفلاسفة بعد كانط — وخصوصا « فشته » و « هيجل » — على أن يمضوا في سبيلها الى أبعد الآماد .

وقد تبين مما تقدم أن السمة الأولى في كل مثالية هي أنها تفسر «الواقع» الذى نواجهه ، وتنظر اليه على أنه ذو معنى ، وعلى أنه فكرة ، بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى « الجواني » هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . وأحسب أن هذا هو المعنى الذى أراده هيجل من قوله ، « الواقعي كله عقلي ، والعقلي كله واقعي » .

ومهما يكن الأمر فان موقف المثالية ، في غضها النظر عن الوجود العياني والمظهر الخارجي ، والتفاتها الى « المعنى » والفكرة والمثال ؛ موقف لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم في مجموعة ، أو فهم أى جزء من أجزائه المتعددة .

واذا كان العرف قد جرى لدى بعض مؤرخي الفلسفة على أن يطلقوا وصف « الترنسندنتالية » على مثالية كانط ، ووصف « الذاتية » على مثالية فشته ، ووصف « الموضوعية » على مثالية شلنج ووصف « المطلقة » على مثالية هيجل ، فلا تزال اللغة الجارية بين الكتاب تستعمل اسم « المثالية » وصفا لكل استعداد في النفس أو ميل في الطبع ، من شأنه أن يفسح المكان للمثل الأعلى ، ويؤمن بقدرة الفكرة والشعور على اصلاح الفاسد في الملابسات الطبيعية أو في الجماعات البشرية .

لقد شغلت المثالية ومازالت تشغل ارفع مكان في تاريخ الفكر الانساني ، تبوأت مكانها المرموق في مهد العلوم وبداياتها ، وكانت تعود الى الظهور على أنحاء مختلفة في جميع العصور ولدى جميع الشعوب التي ارتفع فيها

الفكر الى مقام الفلسفة . ولا عجب أن يكون لها على حياة الناس وتفكيرهم اقوى وأبلغ تأثير : انها قائمة على حاجة حقيقية فى النفس وعلى قانون طبيعى من قوانين الذهن . وبغير مثالية لا يكون علم صحيح ولا معرفة واضحة ولا نبالغ اذا قلنا ان كل مذهب يعارض المثالية انما مآله انكار المعرفة ، ذلك أن الشرط الأول لقيام العلم هو استناده الى قوانين ثابتة ومبادىء ضرورية. فاذا أبطلنا المبادىء لم يبق غير الظاهرات ، أى العناصر المتغيرة النسبية التى لاتصلح أساسا ثابتا للمعرفة ؛ وأيا ما كان تصورنا للمبادىء ؛ سواء تصورنا « مادة » أو « روحا » أو « وجودا » أو « جوهرا » أو « علة » أو « خيرا مطلقا » ، فهذه المبادىء لايمكن تعقلها ولا معرفتها الا عن طريق الفكرة . فاذا أبطلنا الفكرة ، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تسطع ان تقدم لنا الا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها .

والى المدارس المثالية قديمها وحديثها ينتمى أعلام الفلاسفة وكبار المصلحين فى العالم بصرف النظر عن اختلافهم فى المبادىء والمسالك والغايات.



تناولنا فى هذا البحث ثلاثة من الفلاسفة يمثلون انماطا من المثالية فى الفلسفة الغربية : ديكارت امام الفلسفة الحديثة ، وكانط شيخ المثالية الالمانية ، وفشته رسول الوعى الانسانى . وبعد أن قدمنا عرضا موجزا لفلسفة كل واحد منهم ، رأينا أن ننقل للقارىء العربى طائفة من النصوص اخترناها لانها بدت لنا معبرة بذاتها عن تطور المذهب مصححة للكثير مما وقع له من تحريف فى الفهم أو التأويل . ولما كان أكثر هذه النصوص لم يسبق نشره فى لغتنا العربية فاننا نأمل أن يكون الانتفاع بدرسها وتأملها مكافئا لما بذلنا من عناية فى جمعها ونقلها .

وبعد فما أحسب القارىء العصرى بحاجة الى تبرير لظهور مثل هذا الكتاب في لغتنا العربية . أفليس يكفى أن يلاون المؤلف قد شعر منذ أمد بعيد برغبة ملحة في مداومة التأمل في الموضوع ، وحاول من حين الى حين ــ مخطئـــا أو مصيبا ــ ان يعبر على طريقته عن اتجاه فلسفى أصيل لايزال يراه ضروريا لكل حضارة بالمعنى الصحيح ؟ واليس يكفى ان المؤلف ــ وهوابن زمانه ــ يحيا في قلب هذا المجتمع «المتحضر» . متعاطفا تــارة مع بعض مذاهبــه وايدولوجياته ، ومتخاصما تارة أخرى مع بعضها الآخــر ، قــد رأى أن سبيله الى القيام بواجبه نحو هذا المجتمع التقدمى هو ان يشــارك فى التنوير والتحرير، فاختار لذلك هذه النماذج الغربية الثلاثة من أقطاب الوعى الانسانى، واجهوا فى زمانهم مانواجهه اليوم من مزاعم قطعية تتسم بالشــطط والخلط حينا ، والتعصب والسفسطة حينا آخر ، وكلها تنم عن قصور الفهم لحقيقة الانسان وقعود الهمم عن السعى الى مثله العليا في الحق والخير والجمال ؟ ولكن هؤلاء الرواد لم يستسلموا لحكم الأمر « الواقع » بل عقداو العزم على النضـــال ، وكان نضالهم بالفكرة ، وهى أم الثورة . ولا جرم انـــ مايجمع بين الرواد الثلاثة انهم كانوا فلاسفة وعى عال للانســـان وتأمل لماهيتـــه ورسالته ومصيره ، فديكارت اذ جعـــل الكوجيتو منطلقا لكل فلسفة . وكانط اذ نادى بأن الانسان غاية فى ذاته ، وفشته اذ حول المثالية الى عمل أخلاقى بناء ــ كلهم كانوا آباء للثورة وروادا للحرية : وحسبهم ذلك شرفا .

الاسكندرية عثمان أمين

٤ من يناير ١٩٦٧

كانـــط : شيخ المثـــالية النقـــدية

(أ) سيرة كانط ونمط فكره

(ب) كانط ونقـــد العقل الخـــالص

(جـ) كانط وفلســـفة الحـــرية .

(د) كانط فيلســـوف التاريخ .

(هـ) نصـــوص من فلســـفته .

ديكارت : سيرته ونمط فكره

١ ــ الأب الروحى للثورة الفرنسية (١)

« رنيه ديكارت » هو أكبر فلاسفة فرنسا ، وامام الفلسفة الغربية الحديثة ، ورائد « الاتجاه العقلى » فى أوربا . اشتهرت فلسفته فى تلك القارة كلها بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، وحملت الى كل من يجيئون الى هذه الدنيا رسالة التوعية والتنوير والتحرير، فلم تقبل على الحق دليلا الا بداهة العقل وحده ، اذ أن العقل عنده « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » وحظوظهم منه على العموم متساوية ، بغض النظر عن اختلافهم فى الأجناس واللغات والعقائد والأوطان .

وقد كان لديكارت أكبر الفضل فى بناء صرح الاتجاه العقلى الحديث ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لاأقبل شيئا قط على أنه حق مالم يتبين لى بالبداهة العقلية أنه كذلك ، ويجب أن لا أحكم على الأشياء الا بما يتمثله ذهنى فى وضوح وتميز ينتفى معهما كل سبيل الى الشك . وقد قيل ان ما يسمى فى الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص فى القاعدة التى تتطلب البداهة فى كل معرفة وفى كل يقين ، لأنها انما تدعو الى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولاتقبل الا حكم العقل الذى لايرى للحقيقة معيارا الا البداهة والوضوح .

والكثيرون من مؤرخى الفكر الغربى يعتبرون هذا الفيلسوف أبا روحيا للثورة الفرنسية : أحدثت آراؤه فى الفلسفة وفى العلم هزة عنيفة ، فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم العصر الوسيط ، وأيدت سلطان العقل

---

(١) أنظر كتابنا «ديكارت» الطبعة السابعة مكتبة الأنجلو ١٩٦٩.

الناضج ، وناصرت قضية الحرية المستنيرة ، وهيأت النفوس للثورة الانسانية الكبرى .

٢ — للفكر في حياته المقام الأول :

وحياة ديكارت حياة جوانية كلها ، أعنى أن للروح فيها المقام الاول ، فقد قضى الفيلسوف شبابه باحثا عن الحقيقة ، منقبا عن المشكلات العلمية ، دائبا على حلها . وأنفق أخصب سنوات عمره في مختلف أنحاء هولندا ، طالبا ملاذا مأمونا يعينه في خلوته على أن يفكر وأن يتأمل في امعان واطمئنان . وانتهى به الأمر الى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، استجابة لدعوة الملكة « كريستين » ملكة السويد ، ومات في استكهولم سنة ١٦٥٠ .

تنتظم حياة ديكارت ثلاث فترات : الاولى فترة دراساته في مدرسة « لا فليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعين ، ودرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا . والثانية فترة قضاها في الأسفار متنقلا بين فرنسا وسويسرا وهولندا وايطاليا والتيرول . والثالثة فترة أقام فيها بهولندا . وفيها كتب اهم مؤلفاته : « قواعد لهداية الذهن » (١٦٢٩) ، وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي التقليدي — ورسالة « في العالم » (١٦٣١) : وقد قال فيها بدوران الأرض ؛ ولكنه حبسها عن النشر مخافة أن يحل به غضب الكنيسة كما حل بالعالم الطلياني « جاليلو » ، وكتاب « مقال في المنهج » (١٦٣٧) : وفيه بين تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، وكتاب « التأملات في الفلسفة الأولى » (١٦٤١) : وهو أبدع ماكتب الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام وفي التنفس الانسانية ، وفي الأدلة على وجود الله بوجه خاص ، ثم كتاب « مبادىء الفلسفة » (١٦٤٤) ؛ وفيه عرض مبسط لفلسفته ، وبيان لمدى اختلافها عن فلسفة القدماء ، وأخيرا

« رسالة فى انفعالات النفس » (١٦٤٩) : وتهدف الى بيان السبيل العلمـى للسيطرة على الأهواء والشهوات والوصول الى الحياة السعيدة الفاضلة ».

ولا نزاع فى أن كتاب « المقال فى المنهج » هو الذى خـلد اسم ديكارت فى تاريخ الفكر الانسانى ، وسيظل به مذكورا على مر العصور ، لقـد رقف الفيلسوف على ما كان شائعا فى زمانه من اختلاف فى الآراء بين العلمـاء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت . واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشىء مـن انهم جميعا يتخبطون فى بحوثهم وأنظارهم ، ويسيرون فيما يشرعون فيه على غير هدى ، دون ان تكون لديهم خطة مرسومة أو منهج محدد واضح . وتراءى له ان أول مايلزم من أدوات التفلسف للانسان الواعى هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم ايجاده وتطبيقه فى مجـالى النظر والعمل جميعا .

٣ ـ جعـل من التفكير المنهجى ضرورة :

والذى يعنيه ديكارت بالمنهج هو كما قال : « جملة قواعد مؤكدة ، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقيـن فى جميع مايستطيع معرفته ، دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة » . وهـو يتساءل عن جدوى الدراسات والبحوث التى لا نكتسب منها الا آراء ظنية أو احتمالية . وهو يجيب عن التساؤل بما معناه أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعه الناقصة ، ولن يكون العلم علمـا الا اذا كان يقينا . ونموذج ذلك يقين العـلوم الرياضية .

وحسبنا أن نراعى فى بحوثنا أمورا ثلاثة ، لنضفى على أى علم يقينا يعدل يقين العـلوم الرياضية :

١ ـ أن لا نشتغل الا بمعان «واضحة» و «متميزة» ، اى معان مضمونها بديهى كل البداهـة .

٢ — أن نذهب دوما من « المعانى » الى « الاشياء » أى أن لا ننسب الى الاشياء الا ماندركه ادراكا « بديهيـا » فى معانى الاشياء .

٣ — وأن « نرتب » جميع افكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعانى التى يستند اليها ، وسابقا على جميع المعـانى التى تستند اليه .

٤ — الشك من اجل اليقين :

ولما كان مطلب الفيلسوف بلوغ « اليقـين » الذى يمكن ان يقيم عليه بناء العلم كله ، فقد صمم على أن يشك فى كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضى فى هذا الشك الى ابعد حدود ، بادئا النظر كله من جديد ، وكأن عينيه تتفتحان لأول مرة على العالم من حوله .

واذن فالخطوة الاولى التى يقضى بها المنهج الفلسفى هى « تعليق » آرائنا عن الأشياء ، ووقف أحكامنا عليها ، ريثما تتبين حقائقها .

ولكن سرعان مايستبين الانسان ان شيئا واحدا — وهو الفكر — يظـل ثابتا قائما مهما شك ومهما اخطأ : فأنا فى شكى مدرك ولا ريب انى أفكر ، وواثق أنى أفكر ، وحتى لو شككت فى أنى أفكر فـلا استطيع أن انكـر أنى افكر حين اشك ، وانى ابان تفكيرى بل ابان خطـىء فى تفكيـرى لابـد أن أكون موجودا من حيث أنى أفكر : « واذن فأنا كائـن » (وهـو يعنى بذلك « ثبوت » الانية أو الذات المفكرة ، لا وجود الشخص المتحقق فى الخارج) .

٥ — انا افكر فانا موجود :

هذا هو مبدأ « الكوجيتو » المشهور الذى جعله ديكارت نقطة انطلاق الميتافيزيقا الحقة ، والذى ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج : وأولهـا أن الانســان يفكر ، وأنه موجود من حيث انه مفكر . وهذه الحقيقة انمـا ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعى المنبه : هى نظرة ذهنية برهنيـة

لحظية ، بلغت من الوضوح مبلغـا يزول معه كل شـك : فهى « حـدس » عقلى ، أى رؤية ذهنية سريعة مباشرة ، وليست قياسـا يتـم فى زمـان ولا استدلالا منطقيا يتدرج « من المبـادىء الى المطالب » ، كما يقول فلاسفة العرب ، ولكنها حدس أول واحـد خاطف : وتلك هى الواقعة اليقينية التى لاترد ولا تدفع ، والتى تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد .

أنا أعرف نفسى الآن موجودا ولا أعرف نفسى الا كذلك . ووجود الفكر عندى أشد « ثبوتا » من « وجود » الجسم . وطبيعة نفسى وماهيتهـا هـى الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتى لها أيسر من معرفتى له .

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة ــ أو بثبوتهـا بعبارة أدق ــ استخلص ديكارت جميع الحقائق الأخـرى : استخلص أولا التمييز الحاسم بين النفس والجسم ، فانى استطيع أن أتصور أنى لست فى مكان وأن أعضـاء جسمى غير موجودة ، ولكنى لا استطيع من أجل ذلك أن أتصور أنى غير موجود : فما دمت أروى الفـكر شاكا فى الاشياء فيلزم أن أكون موجودا . أما اذا انقطعت من التفكير وكان سائر ما أتصوره حقـا فلا أستطيع أن أكون موجودا . واستخلص ديكارت أيضا أن جـوهر النفس هـو الفكر وأن جوهر الله هو الكمال ، وأن جوهر الجسم هو الامتداد .

٦ ــ الطريق الى الله :

بهـذا صح أن نقول ان الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكا فريدا فى التاريخ الفلسفى : سار الفيلسوف من النفس الى الله مباشرة وبغير واسطة. لم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم ــ كما صنع غيره مـن الفلاسفة واللاهوتين ــ بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفـة لوجـود العالم هى التى تفتقر الى وجود الله سندا لها .

والدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسور : فأنا موجود ، وفي نفسي فكرة « الكائن الكامل » . وعلى هذا الأساس اقام الفيلسوف ادلة ثلاثة ، أدقها الدليل المشهور باسم « الدليل الأنطولوجي » — وهو قد سمى كذلك لأنه يستخلص «وجود» الله من نفس تعريف الله أو معناه : فاننا اذا سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات ، رأينا توا أن الله لا بد متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالا أو ضربا من ضروب الكمال .

٧ — من الله الى العالم :

واذن فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها . واستطيع الآن أن أتقدم في سيري الى الحقائق ، واستطيع ، بادئا من « الذات المفكرة » التي هي « انيتي » و «ماهيتي» ؛ ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الأفكار الواضحة ، أن اثبت يقين العالم الخارجي ، عالم « الأعيان » ، وأن أطمئن الى معظم الاشياء التي شككت فيها من قبل ، مادامت أدركها في وضوح وتميز . واذن فما اجده في نفسي من ميل قوي الى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الله تعالى الذي هو الموجود أو « الكائن » الكامل والذي لا يمكن أن يخدعني أو يوقعني في الضلال .

٨ — الخطأ ضريبة الحرية :

وقد اتعجل في الحكم على الأمور قبل أن تستضيء ارادتي بنور العقل : اذ ان الارادة الانسانية « لامتناهية » تميل بطبيعتها الى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، في حين أن الذهن متناه ولكنه يعينني على التمييز بين الحق والباطل .

وأنا في أفعالي حر مختار ، فأنا المسئول اذن عن خطئي . والوقاية من الخطأ مرجعها الى وحدي : وذلك بأن أستعمل ما منحني الله من حرية الارادة استعمالا حسنا ؛ أي أن لا أتعجل في حكمي على الأمور التي لا أتصورها

الا فى غموض وايهـــام ، « وأن أمسك عن ابداء رأيى فى الأشيـــــاء التى لم تتبين لى حقيقتهـــا » .

٩ ـــ فلسفـــة ثورة وتغييـــر :

على هذا النحو تم لديكارت أن يثبت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقـــوم عليهـــا صرح الفلسفة فى كل العصور : النفس ، والله والعالم .

والفلسفـــة الديكارتية ـــ وهى ثورية ـــ ما كانت لتقنع بالوقوف عند التأمل والنظر المجرد ، كما كان شأن الفلسفات السابقة عليهـــا ؛ وانمـــا أرادت أن تمضى الى العمل والتطبيق ، رامية الى التغيير الجذرى والتأثيـــر الحاسم . فليس الغرض من المعرفة ، عند «أبى الفلسفة الحديثة» ، اكتساب الحكمة والتبصر فى الأمور فحسب ؛ بل تحقيق السيادة للانسان على نفسه وعلى الطبيعـــة .

وقد كانت اعز أمانى الفيلسوف أن تكون الفلسفة معوانا لنا فى حياتنا ، لا على أن ندبر أفكارنا وآراءنا تدبيرا حسنا فحسب ، بل على أن ندبر سلوكنا ، وأن نسيطر على أبداننا وأن نقهر الموت ، وأن نقضى على جميع الأمـــراض ، نفسية كانت أو بدنية .

١٠ ـــ حـــلـــم الفيلســوف :

وظل هذا الحلم يراود الفيلسوف فى مراحل نشاطه العقلى كلها : أن تقدم الفلسفة للانسان طريقا للحيـــاة جديدا ، يهيىء له أن يملك زمام نفسه ، عن طريق فن عقلى لضبطها والتحكم فيهـــــا وان يهيمن على الطبيعـــــة عن طريق « تعقيلها » ، اى بث الضوء الساطع فى أرجائها الحالكة .

ولما تبين أن تحقيق هذين المطلبين معا يحتاج الى اجيـــال عديـــدة ، والنـــاس محتاجون الى هـــداية سريعة ، رأى أن نكتفى ـــ مؤقتـــا ـــ بتقبل الاشياء التى لا نستطيع تغييرها أو لا طاقة لنا عليها ، وأن نلجأ الى الحيـــلة

و « الاستراتيجية » فى السيطرة على الانفعالات النفسيــة . وها هنــا تتجلى « الجوانية » الديكارتية : عن طريق هذه السيادة الداخلية ، سيادة النفس ، يستطيع كلّ امرىء ان يسيطر على الخارج . وكأن فيلسوف القرن السابع عشر جاء الى العالم الحديث مؤكدا شعارناالاسلامى،فى الآيةالكريمة:

« ان اللـــه لا يغير ما بقـــوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

واذا كنا قد أطلقنا وصف «الجوانية» على الفلسفة الديكارتية ،فلأنها تشترك مع الفلسفات الجديرة بهذا الاسم فى السمات الاساسية لكل فلسفة جوانية ، تزكية الوعى ،وتوخى الأصالة ، والتعمق فى استكناه الجوهـــر من وراء المظهـــر .

واخلاقيات ديكارت أخلاقيـــات وعى وتبصر : فهو لا يرضى للانســـان ــ خليقة الله على الأرض ــ أن يسير فى حياته كالآلة تتحرك بلا ارادة ، أو أن يكون سلوكه مع الناس تابعا للالف والعـــادة .

ولقد نادى الفيلسوف علماء عصره ومفكريه بأن ينصرفوا عـــن تلك الفلسفات النظرية التجريدية التىكانتتجد فىتأمل النظام الكونىغاية الرضا وأهاب بهم أن يلتمسوا فلسفة عاملة رائدة ، يتحقق لنا بها ، قبـــل السيطرة على الطبيعة ، أن نظفر بالسيادة علـــى أنفسنا . ومن أجل ذلككانتالاخلاق الديكارتية شبيهة بفن للتحرر الروحى ، يهتدى بنور العقل ، ويهدف الـــى اطلاق الذات من قيود العالم .

١١ ــ الفهم « فرض عين » لا فرض كفاية » :

وعندنا أن من مواضع الطرافة فى الفلسفة الديكارتية نظرتها الىالحرية الانسانية : ذلك أن الانسان عند ديكارت يمارس حريته الأصلية بانشائـــه

للحقيقة ، وهو ينشيء الحقيقة حين يتجه الى نظم « الموجودات » فى سلك « الماهيـــات » ، وينشئها عن طريق « الموقف » الذى يتخذه من الأشخاص والأشياء وهو منشيء لها باختياره أن يقـــول «لا» أو أن يقول «نعـــم ».
واذن فديكارت يزودنا بوعى كامل لمسئوليتنا التامة عن العالم الذى نحيا فيه. فالانسان ليس « متفرجا » على الدنيا ، وانما هو الكائن الذى بفضله تظهـــر الحقيقة فى الدنيا ، كما قال « جان بول سارتر » معلقا على ديكارت. ان احدا لا يستطيع أن « يفهم » لك ، كما أن أحدا لا يستطيـــع أن «يمـــوت» لك ! ويجب آخـــر الأمر أن تقـــولَ : « نعم » أو تقولَ : « لا » ؟ ويـــلزمكَ أنْ «تقرر »بنفسك ووحدك ، وأن تقرر الحقيقة للكون كله . وهذا التقريـــــر «الجوانى» هو الفعل الميتافيزيقى المطلق الذى ينبثق من «الفهم» ، حين تصل اليه الذات العارفة فى سعيها الى تعقل العالم ، وتحويلها نظام الوجود الى نظام افكار : فالفهم اذن «فرض عين » لا « فرض كفاية » ، اذا جاز لنـــــا هنـــا أن نستعير اصطـــلاح علمـــاء المسلمين .

١٢ ــ لاحيـــاة من غير ميتـــافيزيقا :

وجملة القول أن رائد الفلسفة فى العصر الحديث قد جعل من التفكير الواعى فريضة على كل واحد ، وآمن بأن الانسان انما خلق لوجود اسمـــى من وجوده فى اطار الزمان والمكان ، وأنه لاحياة لحضارة انسانية سليمـــة من غيـــر ميتافيزيقا .

فشأن الميتافيزيقا الحقة ان تبصر الانسان بمكانه من العالم ، وهويعلم عن طريقها أن الله تعالى هو خالق هذا الكون ، وأنه هو الموجود الكامل ، فلا ينبغى للانسان أن يكون عبدا الا لهذا الالـــه وحده . وعـــن طـــريق الميتافيزيقا يتبين الانسان انه لم يخلق لهذا الوجود الأرضى فحسب ، بـــل خلق

الوجود أرفع وأبقى . ومن ثم يدرك أنه لا معنى للخوف من الموت ، فيمارس حياته . واثقا بنفسه ، واثقا بالله . وعن طريقها كذلك يدرك أنـه ليس فقط جزءا من هذا الكون ، ولا جزءا من هذا العالم ولا جزءا من هذا الـوطـن ولا جزءا من هذه الجماعة ، بل هو فى جوهره كائن اجتمـاعـي عاقـل ، لا يستطيع أن يحيا الحياة الصحيحة الا مع الناس فى مدينة فاضـلـة . لذلك تقتضيه الميتافيزيقا أن يسعى الى مجاوزة نفسه ، وأن يدأب عـلى الاتصـال بالنـاس اتصـال مشاركة وتعاطف ، باذلا الجهد لتطقيق ما فيه خيرهم وسعادتهم . ولكن ليس معنى هذا أن يضحى الانسان بنفسـه فى غير موضع للتضحية : فالرجل الكريم يعرف قدر نفسه ، ويراعى كرامـة الآخرين ، ويقيم ضربا من الانسجام بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة والفيلسوف بطبعه « أريحى » كريم ، فهو متواضع دائما مع من هم دونه ، ولكنه أبى النفس دائما على المتكبرين .

١٣ — رسـالة الفلسفـة :

ويمكن أن يقال فى فلسفة ديكارت ان روح تلك الفلسفة الجوانيـة ومنهجا فى التدرج من الشك الى اليقين ، قد بقى كلاهما هاديا للذهـن الانسانى على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الانسانية المفكرة أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود الانسانى هو تحقيق وعـى الانسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يرد جميع آرائه الى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، مالم يكن معتمدا على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعا ، وبحيث يتحرى دائما عن المسـوغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص الحرص كله على اذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة .

والناظر فى الفلسفة الديكارتية ينجلى له منها أمران نعتقد أن عصرنـــا هذا محتاج أشد احتياج الى أن يتدبرهما وأن يطيل الوقوف عندهما : وهمـــا الثقـــة باللـــه العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير . ففلسفة ديـــكارت هى فلسفة العقل الذى يفتح للانسان آفاق المعرفة والعلم ، ويغزو بنوره عالم السماء والارض . فاذا أحسن الانسان استعماله ، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون ، استطاع أن يسخره لخدمة الانسانية وأسعادها ، وحفظ صحتها وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

ولعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من امام الفلسفة الغربية هـــى ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقا . لا انكارها أو التهجم عليها ، كما يفعـــل احيانا بعض من ينتسبون الى العلم أو الى الفلسفة ، وليسوا من أهلهمـــا على الحقيقـــة .

ولو بعث « أبو الفلسفة الحديثة »بيننا اليوم لرأى انه ما يزال رائدا هاديا لذوى الاصالة من العـــلماء ، أعنى أولئك الذين لا ينكرون ما جـــاوز مقاييس الحس ، ويحرصون على أن يفكروا وفقا للعقل .

١٤ ــ اشـــعاعات ديكارتيـــة :

ولا نزاع فى أن للفلسفة الديكارتية آثارا بعيدة المدى فى التاريخ . كانت آراؤه ثورة فكرية عارمة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام شيخ فلاسفة اليونان «سقراط» حتى عهد الفيلسوف الالمانى «كانط» : فقد جاءت المثالية « الترنسندنتالية » التى أبدعهـــا « كانط » وكذلك المثالية الكانطية الجديدة عند « فشته » و « شوبنهور » موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وان كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الفعليـــة التى انتهت اليهـــا . وقد رأى «شلنج» أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين «المتناهى» و « اللامتناهى »، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيرا

علميا ، وما الفلسفة «النقدية» الا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت .

ولم يكن «بوترو» مغاليا حين قال ان جميع المذاهب الكبرى فى الفلسفة الغربية الحديثةتنتمى الى ديكارت . ورأى«كونوفيشر»أن الفلسفةالديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب « المناسبات » لمبرانش ، ومذهب « الواحـدية » لسبينوزا، ومذهب «الجواهر الفردية عند ليبنتز» ، ومذهب «الحسيات» عند لـوك والمثالية «اللامادية» عند بركلى ، و « النقدية »عندكانط .

وقـد بينت بحوث العلماء فى السنوات الاخيرة أن « أوجست كمت » صاحب الفلسفة « الوضعية » ومنشىء علم الاجتماع الحديث ، قد عـاش فى جو فكرى ديكارتى ، وأن المنهج الذى أوصى «كمت» باتباعه منهج ديكارتى فى بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت وكمت هى الاختـراع الهندسى، أو «شعور» الفكر الفلسفى بالثورة الهندسية . وقد كان ديكارت أولباعث على هذا الشعور فى الغرب ، وظل مفسره دون منازع مدى قرنين مـن الزمان . وقد اتضح اليوم أن فيلسوفنا كان مصدر الهـام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت آثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب والشرق عـلى السواء (سواء عند «كانط» و «سكرتان» و «سارتر» ، أو عند الأفغـانى ومحمد عبده ومحمد اقبـال) .

فاذا أضفنا الى هذا كله ما اقتبسه الفكر الحديث من الاتجاه العقلى الديكارتى اتضحت لنا حقيقة الكلمة المشهورة التىقالها العالم«هكسلى»: « أينمـا أخذتم أثرا من الآثار التى تميز بها الفكر الحديث ، فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة تبينتم أن فحوى ذلك الفكر ومادته ، ان لم نقل صيغتـه وصورته ، كانت كلها حاضرة فى ذهن ذلك الرجل العظيم » ...

ديكارت : نصوص من فلسفته

١ — تلخيص التأملات :

« التأملات فى الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الاطلاق وهى بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار ، وقد رأى ديكارت أن يجعلها فى ستة تأملات ، ولخصها جميعا بقوله (١) :

« قدمت فى التأمل الأول الأسباب التى تجعل فى استطاعتنا أن نشك على العموم فى الأشياء جميعا ، وعلى الخصوص فى الاشياء المادية ، على الأقل ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى فى العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن بيد أن شكا عاما كهذا ، ان لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم من حيث انه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلا ميسورا جدا لكى تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ، وأخيرا من حيث انه يجعل من غير الممكن ، فى المستقبل ، أن نشك أبدا فى الأشياء التى قد نهتدى فيما بعد الى أنها صحيحة .

« وفى التأمل الثانى : نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة ، فيفترض أن جميع الأشياء التى يقع له عن وجودها أدنى شك هى اشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع اطلاقا حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم : فانه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التى تخصه ، أى التى تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التى تخص الجسم .

« لكن قد يتوقع بعض القراء منى أن أورد فى ذلك الموضوع أدلة لاثبات

---

(١) ديكارت : « التأملات فى الفسلفة الأولى » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ ص ٤٣ — ٤٧ .

بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزاما على هاهنا أن أنبههم الى أننى حاولت ان لا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئا الا ولدى عنه براهين دقيقة جدا . ولذلك وجدت نفسى مضطرا الى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم الأشياء الى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها .

« وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن تكون عنهـا تصورا واضحا صريحا ومتميزا كل التميز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعته فى هـذا الموضع ويطلب فضـلا عن ذلك أن تعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ، وهذا مالم أستطع اثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم ايضـا أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التامل الثانى ، وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

« ويـلزم أخيرا أن نستخلص من ذلك كـله أن الاشـياء التى نتصور بوضوح وتميز انها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم ، هى حقا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الامر ، وهذا ما انتهيت اليه فى التأمل السادس ومما يؤيده أيضا فى هذا التامل نفسه اننا لم نتصور الجسـم الا منقسما : فى حين أن الذهن أو النفس الانسانية لا يمكن تصورها الا غيـر منقسمة : ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لاصغر جسم بين الاجسام . على هذا النحو نتبين ان طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب ، لأن فى ذلك مايكفى لافهام الناس ، بدرجة مـن الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، ولملء قلوبهم بالامل فى حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لان المقدمات التى يمكن أن نستنتج منهـا بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولا لمعرفة أن جميـع

العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجـد دون أن تكون مخلوقة لله ،غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبدا ، الا اذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها الى العدم — ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضا لايفنى — ولكن الجسم الانسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ليس مركبا الا من اعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الانسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فمهما تتغير جميع أعراضها ومهما تكن مثلا تتصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى ... الخ ، فلن تصير شيئا آخر ، فى حين الجسم الانسانى يصير شيئا آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الانسانى أمر ممكن ميسور ، أما روح الانسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

«وفى التأمل الثالث بينت — ببعض الاسباب فيما يلوح لى — أهم دليل استخدمته لاثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هـذا الموضـوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد اذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها . ولذلك فربما بقيت هنالك مسـائل كثيرة غامضـة (أرجو أن أوضحها توضيحا تاما فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت الى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردهـا فيما يلى : كيف أن فكرة كائن كامـل اطـلاقا ، وهى فكرة نجدها فينا ، تشمل قدرا من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمـال ، بحيث يلزم أن تصـدر عن علة كاملة على الاطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بايراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والاتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ، فانه كما أن ما لهذه الفكرة من اتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، اما أن تكون علم ذلك الصـانع

او علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة الى فكرة الله التي هي فينا ؛ أن لايكون الله ذاته علة لها » .

« وفي التأمل الرابع اقمت الدليل على جميع الأشياء التي نتصورها تصورا واضحا جـدا ومتميزا جداً هي كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ، ولفهم الحقائق التي تتلوها فهما صحيحا . ولكن ينبغي ان يلاحظ أنى لا أنظر هنالك في الخطيئة ، أي في الخطأ الذي يقترف في طلب الخير والشر ،بل في الخطأ، الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدى أن أتكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الايمان أو سلوك الانسان في الحياة ، بل في الأمور التي تتصـل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعرفة النور الطبيعي وحده » .

«وفي التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم،ثم عود الى اثبات وجود الله بدليل جديد ؛ ربما وقعت فيه هو أيضا بعض الصعوبات ولكن يجد القـارىء حلها في الردود على الاعتراضـات التي وجهت الى ويضـاف الى ماتقدم أنى ابين على أى وجـه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله » .

«وانتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخيلة ،واصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الانسـان متميزة عن الجسم حقا ، وأنها مع ذلك ملتئمة معه التئاما ومتحدة به اتحادا يجعلها واياه شيئا واحدا. وفيه ابسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس،مبينا الوسائل لاجتنابها واورد أخيرا جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية ، لا لأنى ارى لها فائدة كبيرة في اثبات ما تثبته — اعنى أن العالم موجود وأن للناس أجساما ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط انسـان ذو عقل سليم بل لأن امعـان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصـلنا الى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار

تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الانسانى من معرفة . وهذا كل ماقصدت الى اثباته فى هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل اخرى كثيرة تكلمت عنها عرضا فى هذه الرسالة » .

٢ ــ « الفلسفة والحضارة » : (١)

« وكنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر الى منفعة الفلسفة ، وان أبين أنها مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الانسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الاقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الامة وثقافتها انما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فان أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة الى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل انسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعا أن يوجه انتباهه اليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء افضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشدا بشخص آخر . لكن هذه الحالة الاخيرة افضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد الا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » .

« وأود أن أقول أخيرا ان هذه الدراسة الزم لاصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهدية خطواتنا . ان البهائم العجماوات التى لا هم لها الا حفظ جسومها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها

---

(١) ديكارت ؛ « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية : القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨ ــ ٥١ .

أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الاكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضا أن أقنع نفسى أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئا من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه . وليس من النفوس نفس مهما تكن من قلة النبل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقا شديدا فلا تتحول عنها حينا من الدهر ، متشوقة الى خير أعظم ، وان تكن الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظا عظيما ، فانعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ، ليسوا أقل من غيرهم رغبة فى ذلك الخير ، بل انى لأحسبهم اشد لهفة وإشتياقا الى خير آخر أكمل وأسمى من كل مايملكون من خيرات » .

« وهذا الخير الأسمى ، اذا نظرنا اليه بالنور النظرى دون نور الايمان ، لم يكن شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة . ولما كانت هذه الأمور كلها حقا ولا مراء فيها ، لم يصعب اقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها » .

٣ — الفضائل « الجوانية » والفضائل « البرانية » : (١)

« ان هنالك فرقا بين الفضائل الحقيقية ، والفضائل التى ليست الا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقا كبيرا بين الفضائل التى تصدر عن معرفة الحقيقية معرفة صحيحة ، والفضائل التى تكون مصحوبة بالجهل أو الخطأ. والفضائل التى أسميا «ظاهرية » ليست فى حقيقة الأمر الا رذائل .

« ولكن من حيث انها ليست من الشيوع بقدر الرذائل الأخرى التى هى أضداد لها ، ومن انها أبعد عنها من الفضائل التى تشغل منزلة وسطى : فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرون هذه الفضائل .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ، ص ٣٦ — ٤١.

ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفا شديدا جدا اكثر من عـــدد من يخافونها قليلا جدا ، فقد غاب على الناس أن يقابلوا بين « التهـــور » و « الاستحيـــاء » كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهـــور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضاوجدنا المبذرين يمدحون عادة اكثر مما يمدح أهل السخـــاء ،ووجدنا الاخيار المخلصين حقا لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

« وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقة ، بل انمنها مايصدر أيضـــا عن نقص أو خطأ : فغالبا ما تكون البساطة علة لرقـــة القلب ، والخوف علة للتقوى ، واليأس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسميها الناس أيضا بأسماء مختلفة. أمـــا الفضائل الخالصة الكاملة التى لا تصدر الا عن معرفة الخير فهى كلها مـــن طبيعة واحدة ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت ارادتهعلى أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من استعمـــال ، وأن يتوخى فى جميع افعاله مايراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقا بقدر مـــا تهيئة له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلا وشجاعا ومعتدلا ويكون مالكـــا لكل الفضائل الأخرى . وهذا هو السبب فى أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جدا من الفضائل التى تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ؛غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتا اليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء .

« يضاف الى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة علىنحو ماوصفنا من قبل — أعنى ادراك الذهن لما هو خير واستعداد الارادة لأن تتبعه على الدوام — أن هنالك أمرا هو مناط الارادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس

جميعــا على السواء ، نظرا الى أن قرائح بعض الناس اقل جودة منقرائح غيرهم . ولكن مع أن لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن يبلغــوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما دامــوا متمسكين بعرى العزيمة الصادقة ، مصممين على أن يعملوا كل مايرونــه خيرا ، وأن لايدخروا جهدا فى تعلم الوجبات التى يجهلونها . بيد ان من يقصدون الى فعل الخير بعزم صادق ، ويبذلون فى تثقيف أنفسهم عنايـــة خاصة ويملكون أيضا قريحة نفاذة ، لاجرم يصلون الى مرتبة من الحكمةأرفع من مرتبة غيرهم » .

٤ — فى أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الانسان مرة فى حياته الى ان يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر ما فى الامكان » (١)

« من حيث أننا لكنا أطفالا قبل أن نكون رجالا واننا قد أصبنـــا حينـــا وأخطأنا حينا آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا حينما لمنكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فان أحكاما كثيرة قد تعجلنا فى اطلاقها تمنعنا من الوصول الى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنفوسنا تشبثا يلوحلنامعه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة فى حياتنا ، فى الشك فىجميع الأشياءالتى قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين » .

٥ — « فى اننا لا نستطيع أن نشك دون ان نكون موجوديـــن ، وان هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها » (٢)

« ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه ، بلحين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن تفترض أنه لا يوجد اله ولا سمـــاء ولا أرض ، وأنه ليس لنا ابدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض اننا غيـــــر

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٨٦ — ٨٧ .
(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٩١ — ٩٢

موجودين حين نشك فى حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجودا حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الإعتراضات شططا فاننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أنها اهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب » .

٦ — « **التمييز بين النفس والبدن** » (١)

« ويبدو لى أيضا أن هذا المسلك هو خير المسالك التى تستطيع ان نختارها لكى نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن : لأننا حينما نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى انه ليس خارج فكرنا شىء هو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكى نكون موجودين الى اى شىء آخر يمكن أن يعزى الى الجسم ، وانما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذا الفكرة اكثر يقينا ، بالنظر الى اننا لا نزال نشك فى وجود اى جسم فى حين اننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر » .

٧ — « **فى أن ماهية النفس هى التفكير** » (٢)

« لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التى أتصورها فى وضوح وتميز يمكن ان يكون الله قد أوجدها على نحو ما اتصورها ، فيكفى أن يتيسر لى تصور شىء بدون شىء آخر » لكى أستوثق من أن الشيئين متميزان أو متغايران : لأن من الممكن أن يوجدا منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولا أهمية لمعرفتى بأى قوة يحصل هذا الانفصال لكى اضطر الى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كونى أعرف بيقين أنى موجود ، وأنى مع ذلك لا الاحظ أن شيئا آخر يخص بالضرورة طبيعتى أو ماهيتى سوى انى

---

(١) مبادىء الفلسفة ص ٩٢ — ٩٣

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩٢ — ١٩٣

شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتى انما انحصرت فى أنى شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست الا التفكير . ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقا الا انه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى ، من حيث انى لست الا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا ،ومن وجهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث انه ليس الا شيئا ممتدا وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الانية ، أعنى نفسى التى تتقوم بها ذاتى وماهيتى ، متميزة عن جسمى تميزا تاما وحقيقيا؛ وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونه » .

٨ — « ماهو الفكر » (١)

« اقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا ادراكا مباشرا . ومن اجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل ، والارادة ، والتخيل ، بل يتناول الاحساس ايضا . لأنى حين اقول : انا أرى وأمشى ، واذن فأنا موجود . وحين اقصد من الكلام على الرؤية أو المشى عمل عينى، أو ساقى ، لا يكون استنتاجى استنتاجا يقينا ينتفى معه كل شك : فقد اظن انى أرى أو أمشى دون أن افتح عينى أو ابرح مكانى ، كما يحدث لى أحيانا وأنا نائم ، بل بما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الاطلاق ولكن حين أريد أن اتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى ، اى عن المعرفة التى أجدها فى نفسى والتى تخيل لى أنى أرى أو امشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا استطيع ان اشك فيها لأنها ترجع الى النفس التى لها وحدها ملكة الوعى والتفكير على أى نحو آخر » .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ص ٩٣ .

٩ — « بالذهن وحده نعرف ماهية الاشياء الجسمية » : (١)

« وانى مهما اعجب فلن أجاوز حد العجب حين الاحظ مافى ذهنى من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعى : لانى وان لكنت أجيـل ذلك كله فى ذهنى ، دون أن أتكلم ، الا أن الكلام يحول دون تقدمـى ؛ والفـاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى : فنحن نقول اننا «نرى»الشمعةبعينها اذا كانت أمامنا ، ولا نقول اننا «نحكم» بأنها بعينها ، لأن لها لون الشمعة وشكلها ومن هذا أكاد أن أستنتج أننا نعرف الشمعة بابصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها ، لولا أنى انظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيـرون فى الشارع ، فلا يفوتنى أن أقول عند رؤيتهم انى أرى رجالا بعينهم ، كمـا أقول انى أرى شمعة بعينها ، مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، ولكنى أحكم بأنها نـاس : واذن فأنا أدرك بمحض ما فى ذهنى من قوة الحكم ماكنت احسب أنـى أراه بعينـى » .

١٠ — فى أن حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل وانما تعرف بتجربتنا لها(٢)

« بديهى جـداً أن لنا ارادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن أن يعـد من أكثر المعانى المفطورة شيوعا . وقد رأينا فيما تقدم دليلا على ذلك واضحا جداً : لأننا حين كنـا نشك فى كل شىء ؛ بل حين ذهبنـا الى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لاضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنـا فى أنفسنا حرية بلغ من عظمها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بمالم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة . غير أن ما أدركناه ادراكا متميزا ولم نكن نستطيـع أن نشك فيه ابان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساويا ليقين أى شىء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل » .

---

(١) ديكارت : « التأملات » ص ٨٣ — ٨٤

(٢) ديكارت « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٣٢

١١ — « يكفى لاثبات وجود الله ان تكون ضرورة الكينونة او الوجود متضمنة فى تصورنا له » (١)

« اذ عاد الفكر واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيــه » فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه فى هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الكائن الكامل على الاطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنــه وأن يكن لديه أفكار متميــزة عن أشيــاء أخــرى كثيرة ، لكنه لايلحظ فيها شيئا يؤكد له وجود موضوعاتها ، فى حــين انه يدرك فى هذه الفكرة أنها لاتتضمن الوجود الممكن فحسب ، كمــا هــو الشأن فى أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضرورى الابدى عــلى الاطــلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راســـخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمنا فى فكرته عن الموجود الكامل اطلاقا ؛ لــــزم أن يستنتج أن ذلك الموجود الكامل باطلاق موجود حقا » .

١٢ — « فى ان الأوهام تمنع الكثيرين من ان يتبينوا ما يتميز به الله من ضرورة الوجود » (٢)

« الفكر لا يجد عناء فى الاقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق ، فى جميع الأشياء الاخرى ، بين الماهية والوجود وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لاتوجد أبدا ، فقد يحدث لنا حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغــى الى تأمل ذلك الموجود الكامل باطلاق أن يساورنا الشك فى أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التى نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الافكــار الممكنة ، وان لم يكن الوجود داخلا بالضرورة فى طبيعتها » .

---

(١) « مبادىء الفلسفة » ص ١٠١ — ١٠٢
(٢) « مبادىء الفلسفة » ص ١٠٤ — ١٠٥

١٣ ــ فى « الدليل على وجود الله من نقص وجودنا » (١)

« أريد هنا ان انظر هل فى استطاعتى ، أنا المالك هذه الفكرة عــن الله ، ان اكون موجودا اذا لم يكن هنالك اله . وانى اتساءل اذن : ممــن استفدت وجودى ؟ قــد اكون استفدته من نفسى أو من ابوى أو من عــلل اخرى اقل من الله كمالا ؛ فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه بل ولا كفؤا له لكنى لو كنت مستقلا عن كل شى ســواى ، وكنت أنا نفسى خــالق وجودى ، لمــا كنت أشك فى شىء أو أشتهى شيئا ، ولمــا كنت بالاجمال مفتقرا الى أى كمال ، لانى كنت أمنح نفسى كل كمال يخطر ببالى ، وأكون حينئذ الهــا . . .

على انه لو جاز لى أن افترض اننى ربما كنت موجودا دائما كما أنا موجود الآن فلن اتحاشى بذلك قوة الاستدلال ، ويتحتم على أن اعرف ضرورة كون الله خالق وجودى : لان زمان حيــاتى كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها كل واحــد منها لا يعتمد بأى حــال على الاجزاء الاخرى : فيترتب على ذلك كلــه أنه لا يلزم من أنى موجود فى الزمان المــاضى القريب أن اكون موجودا الان ، ما لم توجد فى هــذه اللحظة عــلة توجدنى أو « تخلقنى مرة ثانية » ان صح هــذا القول ، أى تحفظ على وجودى . . .

ولكن لعل ذلك الموجود الذى عليه اعتمادى ليس هو الله ، ولعلى الآن قد استفدت وجودى من أبوى أو من علل اخرى اقل كمالا من الله ، . هيهــات أن يكون ذلك : فقد سبق أن قلت ان من الامور البديهية جــدا أنه لا بد على الاقل أن يكون فى العــلة من الحقيقة قدر ما فى معلولها . واذا صح هذا فمن حيث أنى شى يفكر وفى نفسى فكرة عن الله ، كائنة ما كانت عــلة وجودى ، فــلا بد من التسليم بأن هذه العــلة هى أيضا شىء يفكر ، وأنها مالكة لفكرة جميع الــكمالات التى أنسبها الى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العــلة ووجودها ، وهل هــا من ذاتها أو من عــلة اخرى . لانه لو كان

---

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، ص ١٢٠ ــ ١٢٤

وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هى الله ، لانها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته ، وبعبارة اخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التى أتصورها فى الله . أما اذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونتدرج حتى نصل أخيرا الى علة قصوى ستكون هى الله . وجلى جدا أنه لا يصح فى هذا المقام أن نذهب فى تدرج العلل الى غير نهاية ، فاننا لسنا هنا بصدد العلة التى أوجدتنى من قبل بل بصدد العلة التى تحفظ على وجودى الآن . . . ولكن لابد أن نستخلص من كونى موجودا ومن كونى مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال ، أى لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم اثباته بدليل هو غاية فى البداهة والوضوح » .

١٤ ــ « فى اننا وان كنا لانحيط علما بذات الله وصفاته فما من شىء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته » (١)

« انى لا أرى هذا الأمر عسيرا على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر فى الله ، ومن القوا بالهم الى كمالاته اللامتناهية : فاننا وان لم نحط بها خبرا ــ لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الاحاطة به ــ فاننا نتصورها مع ذلك تصورا أوضح واشد تميزا من تصورنا للأشياء المادية : وذلك لانها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فان ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطا . ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عونا على تكميل أذهاننا وأعظم قدرا من التفكر فى الله من حيث أن النظر فى موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضى واطمئنانا » .

---

(١) « مبادىء الفلسفة » ص ١٠٨ ــ ١٠٩

١٥ ــ « فى ان الحرية اعلى مراتب الكمال عند الإنسان : وانها هى التى تجعله خليقا بالمدح أو بالذم » (١)

« لما كانت الارادة بطبيعتها رحيبة جدا ، فقد فزنا عن طريقها بميـزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية ، بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقـلالا يجعلنا جديرين بالثناء اذا احسنا التصرف . فكما أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الـدوران ، لايوجه اليها الثناء لأنها انما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيهـا من لوالب ، فى حين يوجه الثناء الى الصانع الذى صنع هذه الماكينات لمـا لديه من قدرة وارادة استطاع بهما أن يبرع فى تركيبهـا . كذلك شأننـا اذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل ارادتنا نكون أكثر استحقاقا للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا ».

١٦ ــ « ان لنا ارادة ضافية مترامية لاتحصرها حدود » (٢)

« لايصح لى أن أشكو من أن الله لم يهبنى حرية اختيـار أو ارادة ذات حظ عظيم من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى ارادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

« ومما يبدو لى جديرا بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قـوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، الا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمـل واعظم مما هى . فاذا نظرت مثلا الى ما لدى من قوة التصـور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جدا ، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة قوة أخـرى أوسع منها كثيرا بل غير متناهية ولا محدودة . وكونى أرى أن بمقدورى أن أتمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عنـاء أنها من الصفات التى اختصت بهـا

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٢٩ ــ ١٣١
(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية . القاهرة ١٩٦٥ ص ١٤٢ .

الذات الالهية (طبيعة الله) . أما الارادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فىنفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا يتصـــور غيرها أوسع وأرحب منها ولما كانت ارادتى تمثل هذه القوة فهى على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم اننى على صورة الله ومثاله » .

١٧ ــ « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانســـانية وبين سبق التقدير الالهى » (١)

وفى حين أننا لن نجد عناء فى التخلص من تلك الصعوبات (٢) اذا التفتنا الى أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة ــ تلك القدرة التى علم بها كل ما هــو كائن أو ما يمكن أن يكون بــل أراده منــذ الأزل ــ هى قـــدرة لامتناهية . والحاصل أننا نملك من العقل مايكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ، وليس لدينا منـــه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحـــد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة . وأننا من جهـــة أخرى لواثقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فينـــا بحيث لانعرف شيئا بوضوح أكثر مما نعرفهما . ولذلك لا ينبغى أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الإعتقاد : فان من الخطأأن نشك فيما ندركه«جوانيا» ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا ، لأننا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته » .

١٨ ــ «العقل احسن الاشياء قسمة بين الناس » (٢)

« العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوى ، اذ يعتقد كل

---

(١) ديكارت : «مبادىء الفلسفة »ص١٣٤ ــ ١٣٥

(٢) يشير الى صعوبة التوفيق بين حرية الارادة والانسانية وبين تقدير الله للاشياء تقديرا سابقا على حصولها .

(٣) ديكارت : « المقال فى المنهج » ترجمـــة المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى . القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ ــ ٤

فرد أنه أوتى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعون بحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة على ما لديهم منـــه . وليس براجح أن يخطيء الجميع فى ذلك ، بـــل الراجح أن يشـــهد هـــذا بأن قوة الاصابة فى الحكم وتميز الحق من الباطل،وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق ، تتســـاوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنــا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وانما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا فى نفس ما ينظر فيه الآخر »

١٩ — « فى أننا ينبغى أن نفضل الأحكام الالهية على استدلالاتنا . ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغى ان لا نعتقد شـــيئا لم ندركه أدراكا واضـــحا جدا » (١)

« ينبغى قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل : وهى أن ما أنزله الله هو اليقين الذى لايعدله يقين أى شيء آخر . فاذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير الينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضـــع حكمنا لما يجيء من عند الله . أما الحقائق التى لم يرد عنها شيء فى التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن الى الثقة بالحواس ، أى يكون اطمئنانه الى ما تلقاه فى طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقضى به العقل الناضج » .

٢٠ — « فى قدرة النفس بالنسبة الى انفعالاتها » (٢)

«ليس من المستطاع استثارة انفعالاتنا أو ازالتها مباشرة بقوة ارادتنا. ولكن يستطاع ذلك على نحو غير مباشر بواســـطة تمثلنا للأشياء التى جرت العادة بأن تكون مرتبطة بالانفعالات التى نريد الحصول عليها ، والتى هى مضادة

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ص ١٨٠

(٢) ديكارت : « انفعـــالات النفس » الفقرة ٤٥ بتحقيق بيير مينار ، باريس سنة ١٩٣٧ ص ٣٠ .

لتلك التي نرغب في اطراحها . فاذا أراد الانسان مثلا أن يستثير في نفسه الشجاعة وأن ينتزع منها الخوف ، فليس يكفي أن تتجه ارادته الى ذلك ، بل يلزم أيضا أن يوجه عنايته الى النظر في الأسباب أو الموضوعات أو الشواهد التي تقنعه بأن الخطر ليس كبيرا ، وأن الأمان يكون دائما في الدفاع أكثر مما يكون في الهرب ، وأننا لابد أن نظفر بالمجد والابتهاج عند الانتصار ، في حين أننا لا نستطيع أن نتوقع غير الحسرة والعار عند الهرب ، وما شابه ذلك » .

٢١ — « في معرفة الانسان قدر نفسه » (١)

« لما كان من أركان الحكمة أن يعرف المرء على أي وجه ولأي سبب ينبغي أن يقدر نفسه أو أن يحتقرها ، فسأحاول هاهنا أن أعبر عن رأيي في الموضوع . ولست الاحظ في أنفسنا الا أمرا واحدا يجعلنا جديرين بتقدير أنفسنا ، وأعني به ممارستنا لحريتنا ، وسيطرتنا على ارادتنا : ذلك انه ما من شيء سوى الأفعال الصادرة عن هذه الحرية هو خليق بالمدح والذم فان هذه الحرية اذ تهييء لنا السيادة على أنفسنا ، تجعلنا على نحو ما شبيهين بالله ، على شرط أن لا نضيع بالجبن ما تمنحنا هذه الحرية من حقوق » .

٢٢ — « في قوام الأريحة » (٢)

« من أجل هذا أعتقد أن الأريحية الحقيقية التي من شأنها أن تجعل المرء يقدر نفسه أرفع تقدير يسوغ له أن يبلغه في تقدير النفس ، قوامها أمران : الأول أن يعلم أنه ما من شيء هو في مقدوره حقا سوى حريته في تصريف ارادته وأنه ليس هنالك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استعماله لتلك الارادة استعمالا حسنا أو قبيحا . والثاني أن يشعر في نفسه بالعزيمة الصادقة الوطيدة على استعمالها استعمالا حسنا ، أي أن لاتتقاعس ارادته قط عن

---

(١) ديكارت « انفعالات النفس » فقرة ١٩٢

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٩٣

الاقدام والاطلاع بكل مايراه أفضل الأمور ، وهذا هو سلوك السبيل الأمثل للفضيلة » .

٢٣ — « واجب كل امرىء أن ينصف نفسه » : (١)

« لئن يكن الغرور الذى يدفع الانسان الى المغالاة فى تقدير نفسه رذيلة اختصت بها النفوس الضعيفة الدنيئة ، فليس معنى هذا أن يكون الحط من قدر النفس ديدنا للنفوس القوية الكريمة . بل ان واجب كل امرىء أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه معرفته لعيوبه . واذا كان من شأن الحياة أن يمنع المرء من نشرها واعلانها فليس بمانع له من الشعور بها » .

٢٤ — « فى أن الأريحية تمنعنا من احتقار الغير » (٢)

« ان أولئك الذين يعرفون قدر أنفسهم على النحو الذى بيناه يسهل عليهم أن يقتنعوا بأن كل واحد من الناس يستطيع أن يعرف قدر نفسه مثلهم ، اذ لاشىء من ذلك يعتمد على الغير : ولذلك فهم لا يحتقرون أحدا قط . ومع أنهم كثيرا مايرون أحيانا غيرهم من الناس يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم فانهم أميل الى التغاضى عنها والتماس المعذرة لهم ، والاعتقاد بأن تلك الاخطاء صدرت عن نقص فى المعرفة لا عن سوء فى النية . وكما أنهم يفترضون أنهم هم أنفسهم لا يمكن أن يكونوا أدنى بكثير من بعض من يفوقونهم فى المال أو فى الشرف أو فى الذكاء أو فى العلم أو فى الجمال ... كذلك لايرون أنفسهم أرفع بكثير ممن هم دونهم فى واحدة من تلك الصفات ، لأنهم يرونها

---

(١) ديكارت : « من رسالة الى الأميرة اليزابث » فى ٦ من أكتوبر ١٦٤٥ (انظر : ديكارت « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٤

ضئيلة القيمة بالقياس الى الارادة الطيبة التى هى وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتى يفترضون وجودها أو على الأقل امكان وجودها لدى كل انسان آخر » .

٢٥ — «فى صفات الأريحية : وأنها علاج لكل ما ينجم عن الانفعالات من اضطراب » (١)

« وأهل الأريحة هذه مطبوعون على القيام بجلائل الأعمال ، وانكانوا لا يقدمون على شىء مالم يشعروا بأنهم اكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم بمصالحهم الشخصية ، لايرون اعظم من أن يعملوا خيرا وان يسدوا الى الناس احسانا ؛ لهذا تراهم دائما كاملى الآدب والبشاشة والدماثة . وهم فضلا عن ذلك سادة لعواطفهم مسيطرون على انفعالاتهم ، منزهون من نوازع الحسد والغيرة والخوف والغضب فى معاملاتهم مع الناس » .

٢٦ — « الخير الأسمى قوامه الارادة الطيبة » : (٢)

« نستطيع أن ننظر الى كمال كل شىء فى ذاته ، دون نظر الى علاقته بغيره . وبهذا المعنى يكون بديهيا أن الله هو الخير الأسمى ، لأنه لا نظير لكمالهبين المخلوقات . ولكنا نستطيع أيضا أن نجعل اعتبارنا له بالقياس الينا . وبهذا المعنى لا أرى شيئا يجب علينا أن نقدره حق قدره سوى مايخصنا على نحو ما ، ومايكون امتلاكه كمالا عندنا . ان الفلاسفة القدماء الذين لم يستضيئوا بنور الايمان، فلم يعرفوا شيئا عن الغبطة الأخروية . لم ينظروا الا الى الخيرات التى نستطيع امتلاكها فى هذه الحياة الدنيا ، وانما التمسوا بين هذه الخيرات أيها هو الخير الأسمى ، أى الخير الأكبر والأعظم » .

---

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٦ .

(٢) ديكارت : « رسالة الى ملكة السويد فى ٢٠ من نوفمبر ١٩٤٧»
(أنظر : ديكارت « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٨١ — ٢٨٥) .

ولكن لكى أستطيع تحديده أرى أننا لا ينبغى أن نجعل فى عداد الخيرات بالنسبة لنا ، الا تلك التى نملكها أو تلك التى فى مقدورنا أن نكتسبها . واذا سلمنا هذا فيبدو لى أن الخير الأسمى لدى الناس جميعا هو حشد من جميع الخيرات — خيرات النفس أو خيرات البدن والحظ — التى ينعم بها بعض الناس. ولكن خير كل واحد من الأفراد شيء مختلف جدا ، وقوامه ثبات الارادة على العمل الصالح وما ينتج عنـــه من رضى النفس . ذلك أننى لا أرى كالارادة الطيبة خيرا يبلغ ما بلغت من العظمة ويكون كله فى مقدور كـل واحد من الناس : فخيرات البدن والحظ لا تعتمد علينـا اطلاقا . أما خيرات النفس فمرجعها كلها الى أمرين : أحدهما أن نعرف ، والثانى أن نريد ما هو حسن. ولكن المعرفة غالبا ماتجاوزطاقتنا ، فلم يبق الا اراداتنا ، وباستطاعتنا ان نتصرف فيها على وجه الاطلاق . ولست أرى من الممكن أن نتصرف فيهـا على وجه أفضل من أن يكون لدينا دائما تصميم راسخ وطيد على أن نعمـل جميع الأشياء التى نحكم بأنها الأفضل ، وأن نستخدم ما نملك من قوة الذهن لمعرفتها على الوجه الأكمل . هذا قوام الفضائل جميعا ؛ وهو وحده خليـق بالمدح والتكريم ؛ وأخيرا من هذا وحده ينتج دائما أعظم الرضى فى الحيـاة وأبقـاه ، وفى هذا أرى قوام الخير الأسمى .

وهذه سبيلى فيما اراه من التوفيق بين أشد الرأيين تعارضا وأكثرهمـا ذيوعا بين القدماء : وهما رأى « زينون » (١) الذى وضع الخير الأسمى فـى الفضيلة أو فى شرف الضمير ، ورأى «ابيقور» وقد وضعه فى الرضى الذى أطلق عليـه اسم اللذة .

والاحظ ان الخير بالنسبة الينا لا ينبغى أن تقاس عظمته فقط بقيمـة الشيء الذى هو قوامه ، بل ينبغى أن تقاس أيضا بمقياس النحو الذى يكون عليه تعلقه بنـا ؛ وأنه فضـلا عن أن حـرية الاختيار فى ذاتها هى انبل ما

---

(١) أنظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨

يكون فينا من حيث انها تجعلنا على نحو ما أندادا لله وتبدو وكأنها قد أعفتنا من أن نكون من رعاياه ؛ ومن ثم كان حسن استعمالها هو أعظم مانصيب من خير ، فهى أيضا قنيتنا التى نملكها دون شريك والتى نحرص عليها فوق كل ما عداها . وينتج من هذا أنها وحدها المصدر لأكبر قسط من رضى النفس . ولهذا نرى مثلا ان فى راحة النفس واطمئنان القلب اللذين يستشعرهما من يعلمون أنهم لا يتقاعدون قط عن بذل أقصى الجهد ، سواء كان ذلك لمعرفة الخير أو لتحصيله ، لذة لا نظير لها ، وهى أحلى وأبقى وأثبت من جميع اللذائذ التى تأتى من الخارج ... » .

٢٧ — « الهاتف الجوانى » لدى الانسان » : (١)

« اذا لم يقع للانسان الذى يهتدى بهدى العقل الصحيح أمور تكدر الحواس او عناء يؤود الجسم ويرهقه ، فمن الميسور له أن يكون من الراضين المستبشرين و لا حاجة به من أجل ذلك الى أن ينسى أو أن يهمل الأشياء البعيدة ، بل حسبه أن يحاول اخلاء نفسه من أى انفعال نحو الأمور التى قد لاتسره وهذا لا ينافى البر والاحسان ، لأن الانسان يستطيع أكثر الاحيان أن يجد للشرور التى يفكر فيها بغير انفعال علاجا افضل مما يجد للشرور التى تسبب الغم والهم . ولكن كما أن صحة البدن ووجود المسرات تيسر للنفس تنحية جميع الانفعالات المتصلة بالحزن وادخال الانفعالات المتصلة بالفرح ، ففى هذا ما يعين الجسم على أن يكون أكثر عافية وعلى أن تبدو الأمور الحاضره أدعى الى جلب المسرة . بل انى لأعتقد أن مايستشعره المرء من فرح « جوانى » قد أوتى قوة خفية تجعل الحظ اكثر مواتاة له . ولست احب ان أكتب ذلك لأشخاص من ضعاف العقول ، مخافة أن يستسلموا للخرافات . أما من جهة سموك فكل ما أخشاه هو أن تسخرى منى وأن تظنى أنى قد أصبحت سريع

---

(١) من رسالة الى الأميرة اليزابث فى نوفمبر ١٦٤٦ (انظر : ديكارت : « رسائل فى الاخلاق » ص ١٥٠ — ١٦٠) .

التصديق للأوهام . ولكن عندى مالا حصر له من التجارب تأييدا لرأيـــى ؛ مصحوبة بشهادة سقراط وهو حجة فى هذه الأمور . أما تجاربى فكثيرا مـــا لاحظت أن الأعمال التى كنت أؤديها منشرح الصدر وبغير نفور جوانـــى كنت غالبا أصيب فيها توفيقا ونجاحا . وتجرى الأمور على هذا النحو حتى على موائد القمار الذى لا سلطان فيه الا للحظ وحده ، فقـد وجـدت الحظ يواتينى حين يكون لدى دواع أخر للفرح أكثر مما يواتينى فى حال الحـــزن ولعل ما شاع بين الناس باسم «هاتف» سقراط ، لا يعدو أن يكون اعتيـــاده أن يسير بوحى من ميوله الجوانيـــة ؛ وايمانه بأنه سيصيب سدادا وتوفيقا فيما يقدم عليه اذا انطوت نفسه على شعور خفى بالبشر والمرح ، وسيلقى الخيبة والخسران حين يستشعر الحزن والانقبـــاض . ومع ذلك فالمـــرء يكون ادنى الى تصديق الخرافات اذا أسرف فى الاعتقاد الى الحد الذى ذكـــروه عن سقراط : فقد روى عنه أفلاطون أنه كان يعتكف فى داره لا يبرحهـــــا حين لا يشير عليه هاتفه بالخروج . ولكن يبدو لى مع ذلك أن الأفعال المهمة فى الحياة اذا أحاط بها من الشكوك ما يجعل الذهن البصير عاجزا عن يشير على الانسان بما ينبغى أن يفعل ، فالانسان يكون على جانب كبير من الصواب اذا اتبع ما يشير به هاتفه . ومن الخير أن يكون لدى المرء اقتناع قوى بأنـــه لابد ملاق نجاحا وسدادا فى الأمور التى يقدم عليها طوعا وعن طيب خاطـــر وبالحرية المقرونة فى العادة بالفرح والابتهاج ...» .

كانط: شيخ المثالية النقدية

(أ) سيرة كانط ونمط فكـره

(ب) كانط ونقد العقـل الخـالص

(جـ) كانط وفلسفـة الحـرية .

(د) نصوص من فلسفتـه

سيرة كانط ونمط فكره

١ — كانط والمثالية الألمانية (١)

انعقد الاجمـــاع بين الثقات من مؤرخى الفكر الفلسفى على أن اقطاب الفلسفة منذ العصر اليونانى القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة: أولهم افلاطون، وثانيهم ارســطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانــط . واذن فالفيلسوف الالمـانى « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفــذاذ الانسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلفوا فى الحياة العقلية فى بلادهم وخارج بــلادهم ، أثر باقيا عنـــد أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقــد وصفه احد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشـــه ومدافعـــه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحيــاة مأخــذ الجـــد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شــك من اكبر الوقائع فى تاريخ العصر الحـــديث . انما فيها يرى « كونو فيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التى أحدثها سقراط حين صرف الانسان عن دراسة الكون الى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا ، بحيث لايعنيه أن يستكشف مبادىء الوجود . ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث فى قوة العقل ، يتبين أختصاصـــه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الانســـانية ، ويبحث عن قيمـــة افكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقـــد أصبح « كانـــط » علمـــا على فلسفة ينسبونها اليه (الكانطية) ويطلقون عليها أحيانا اسم « النقـــدية » وأحيانا أخرى اسم « الترنسندنتالية »

---

(١) انظر مقالنا : « نقد العقل الخالص لكانط » فى مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الأول ، العدد ١٢ (القاهرة ديسمبر ١٩٦٣)

وأيا ما كان اختيـــارنا او تفضيلنا لأى من هـــذه الأوصاف الثــلاثة ، فالذى لاشك فيه أن فلسفة كانط هى الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها عبدت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه

والواقع أن كبار تلاميذ كانط فى المانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقــد تميزت مثاليتهم بما تميزت به المثالية الكانطيه . والمثالية الكانطية : كما قال « ارنست كاسيرر » ، ليســت كالمثاليــة الافلاطونية : فليس المثالى فى مذهب كانط شيئا معرضا للتجربة ، وليس شيئا واقعا خارج التجربة متعاليا عليها : بل هو اقرب الى ان يكون مرحلة ، ومــلا فى عملية التجربة ذاتها . واذن فليس للمثالى وجود « أنطو لوجى » مستقبل ، ولا كيان فردى قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضرورى لاستعمال التجربة : انه يكملها ويضـــفى عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترنسندنتالية » . وطابع النقدية واضـــح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منــذ أيام كانط قد اتخذت نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفيــة المتباينة ، وميزت تمييزا دقيقا بين « الذات » العارفة وبين « الموضوع » الذى يعرف ، كما انكرت الأخلاق النفعية انكارا صريحــا لا هوادة فيه . و « الترنسندنتالية » ، عند كانــط وأتباعه ، انمـــا هى وصف للصور والمعـــانى والمبادىء « الأوليـــة » اذاكانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافا لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلا فى تحليلنا لنقد العقل الخاص) . ومبادىء « النقدية » مبادىء ترنسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدى ـــ خلافا للمنهج « القطعى » ـــ عبـــارة عن التطبيق الصحيح للمعانى « الأولية » : أى تطبيقها على « موضوع » معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلا لمعرفة فلسفية لموضوعات تجربية .

٢ ـــ كانط والفلسفة النقدية

اراد كانـــط ، كما اراد سقراط وكما أراد ديكارت ، ان يستخدم العقـــل فى معرفـــة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له ان يقول . ولكن طرافـــة كانط أنه قد فرض على العقل نفســـه أن يذعن للنقد ، وانه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة فى بعض المجالات ، ووطد سلطانه فى مجاله الخاص الذى ليس له مجال سواه . واذا كان الشك قد ساق ديكارت الى اليقين ، فالنقـــد سيسوق كانط الى الايمان : ذلك إن الفكر الكانطى ، كالفكر الديكارتى فكر ايجابى بناء ، ومهمة كانط هى على الأصـــالة مهمـــة تأسيس وتشييد ، سواء فى العالم أو فى الأخلاق أو فى الفن أو فى السياسة أو فى الدين ، فقد راى اننا قادرون على بلوغ الحقيقة فى العلوم ، وان القانون والأخـــلاقى يمليه الضمير ، وان الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وان العقل فى علياء عرشه ينكر اطلاقا ان تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجبـــا مباشرا لكل دولة ، وان الدين يـــلائم المطامح العميقة الراسخة فى شعور الانسان وعقله .

هـــذه الوقائع الثابته هى نقطة البداية فى تفكير كانط ، منها شرع فى النظر ، وعليها اقام المذهب . والسؤال الأكبر فى الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جـــدا فى ظاهره ، عميق جدا فى باطنه : على أى نحو ينبغى ان تكون النفس الانســـانية لكى يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو اخلاق أو فن او دين) ومنهج كانط اذن هو البـــدء من هذه الوقائع المقررة أو « المعطيات » ، ثم اخضاعها للتحليل ، لكى نستخلص منها عناصرها « الاولانية » المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليـــلا منطقيا او ســـيكولوجيا صرفا ، كما توهم بعض المحدثين ، وانما هو تحليل « ترنسندنتالى » ، باصـــطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطى ، كاشف ، « جوانى » ـــ باصـــطلاحنا نحن ـــ أى انه يرمى الى أن

يحـــدد « أولانيا » (اى عقليا ، مبدئيا وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم فى الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سمى بالصورية الجوانية : انه لايضـــع فى بنية الذات الناظرة او العاملة افكارا « مفطورة » أو مبادىء أولى ، بل يضع «صورا خالصة » ، ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

٣ — روح الفلسفة الكانطية

النقد فى الاصـــطلاح العام معناه امتحان شىء من جهة قيمته . ونقد العقل الخاص هو امتحان لقيمة العقل نفســـــه ، من حيث استعماله النظرى الذى يتوخى الحقيقة غاية له ؛ ونقد العقل العملى هو امتحان لقيمة العقل من حيث انه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ « النقد » قد أدخله كانط فى الفلسفة ، ولذلك أطلق مؤرخو الفلســـفة على مذهبه اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » وان يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه « عصر النقدية التى ينبغى أن يخضع لها كل شىء . ان الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيرا ما يقاومان أى محاولة تبتغى التمحيص لأقاويلهما . ولكن حصول هذا يثير الشـــبهة بأن أقاويلهما لاتقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذى يؤديه العقل للأشياء التى يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر » .

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التى تحرك فلسفته كلها وتلهمها فلباب المذهب هو القول بأن هناك استعمالا « مشروعا » صحيحا ، لتصورات الفهم الخالصة ولمبادئه ، وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقا للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء ، وأن

هنالك استعمالا « غير مشروع . وهو عبارة عن اعتبار تلك التصــورات نفسها امورا واقعية واعتبار تلك المبادىء حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية — والجمع على نحو طريف بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعــاوى المدرســتين المتخاصمتين : المدرســة « التجريبية » والمدرســة « العقلية » . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بانها ثمرة لعاملين لازمين لبنائهــا ولا يقل الواحــد منهما خطرا عن الآخــر : عامل « أولانى » متقــدم على التجربة تقــدم الرتبة والحيثية ، وتقــدم الشرط على المشروط ، لا تقــدم السابق على الــلاحق فى الزمان ، وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر — وعامل مادى قوامه احساسيس الادراك الحسى ، فاذا افتقرنــا الى واحــد مــن العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : « ان حدوسا من غير تصورات تكون عميــاء ، وان تصورات من غير حــدوس تكون فارغة » .

واذن ففلسفة كانط نقدية حقــا . انها تريد قبل أن تقرر شيئا أو نحــكم على شىء أن تضعه فى الميزان لتتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهمها أن تدعــى المعرفة . بل تحاول أن تتبين شروط المعرفة . واذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهى نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التى احتدم حولها الجدال : فهى خلافا للنظريات المتطرفة التى ذهب اليهــا « ليبنــتز » من جهة و « لوك » من جهة أخرى . تحرص على ان تفرق فى تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الاحساس وما هو صادر عن نشــاط العقل : وهى تسلم مع « الحسيين » بأن « مادة » الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وإن العقل بقوانينه الخاصــة هو الذى يحول معطيات الاحســاس الى أفكار . فالنقدية لاتريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين، وانما

تريد فى الامتحان الذى تجريه للعقل ، ان تكون « ترنسندنتالية » ، أى حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفا أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ فى كل واحد من تلك المذاهب . وهى اذن أقرب الى أن تكون منهجا من أن تكون مذهبا ، وأشبـــه بأن تكون مدخلا للفلسفةوتمهيدا لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها .

واذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا أن شعارها الحقيقى أن « الفلسفة هى تشريع العقـــل » . وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من « الذات » الى الأشياء ، ومن العقل النظرى الى « الظاهرات » ومن العقل العملى الى التصرف والســـلوك وبعمد النقد الكانطى الى التحليل « الترسندنتالى » فيـــكشف عن الشروط الضرورية لســــير العقـــــل فى استعماليه : النظرى والعملى ، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد ، على نحو «أولانى» جميع المبادىء العقلية تستترشد بها المعرفـــة والأخـــلاق ، وتستخلص من مبادىء النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التى لابد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين . واذن فالمنهج الكانطى « النقـــدى » يظل دئما متميزا عن المنهج « التجريبى » الذى يريد ان يذهب من الأشـــياء الى العقـــل ، ومن المشروط الى الشرط ، ويظل متميزا كذلك عن المنهج « القطعى » الذى ينسب الى العقل « مضمونا » سابقا على كل حدس تجريبى ومجاوزا له : أن سبيل النقد ، كما قلنا ، وهو الذهاب من الشرط الى المشرط ، ومن الصـــــورة الـــى المضـــمون ، وليس ابعـــــد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ، وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته « متعالية » أو مفارقة ، أو أنهـــا تريد أن « تخلق » الواقع ، فى حين انها لم تحرص على شىءبمقدار

حرصها على أن تحـــــد ، تحديدا «أولانيا » شـــارطيا ، اعم قوانين الحقائق الواقعة .

٤ ـــ حياة من اجل الفكر !

ولد كانط فى ٢٣ من ابريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة « كنجزبرج » فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلســـوف حياته كلها الى أن مات فى ١٢ من فبراير ســـنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حيـــاة منصرفة كلها الى التأمـــل والدرس والتعليم . ولم يعش الرجل الا للفلســـفة : لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب ادارى أو ســـياسى . ولئن يكن الفيلســـوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون الا أن الأحداث المعلمة فى حياته لم تكن قط أحداثا خارجية . بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره ، والحادث الوحيد الذى ترك فى حياته ساعة من الزمان بعض الاضطراب ، هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، اذ صـــادرت كتابه « الدين فى حدود العقل وحده » . ولكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلا : ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه « اسبينوزا » من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبدا : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه فى الساعة الخامسة صباحا ، فيتناول فنجانين من الشاى ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب الى أن تحين ساعة محاضراته فى الجامعة . فاذا فرغ منها عاد الى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة الا ربعا ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوبا من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا، ثم يرتدى ثيابه ويجلس الى مائدة الطعام فى تمام الساعة الواحدة.

وقـــد كان برنامج رياضـــته لا يتغير كذلك أبدا . كان يخرج كل يـــوم

الرياضـــــة فى الساعة الرابعة بعد الظهر ، فينتهى دائما الى المشى الصغير بين أشجار الزيزفون ، ذلك المشى الذى أطلق عليه زمانا اســـم « ممشى الفيلسوف ــ » فيجتازه مقبلا مدبرا عدة مرات . فلم يتغير هـــذا البرنامج اليومى الا مرة واحدة حين بلغـــه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب الى طريق برلين يستطلع الأنبـــاء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم « كنجزبرج » قد نظم حياته تنظيما محكما ، واجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج غيره من الناس وجوما وتجهمـــا ، فان تعليمه فى الجامعـــة كان فيما يبدو تعليما حيا مرحا ممتعـــا : كان الأستاذ يحاضر فيملأ نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والاعجاب والتبجيل ، وكان يقف خلف المدرج المرتفع فيخفى جسمه الصـــغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه الا رأسة ، رأس قرمزى اللون ، وضاح الجبين ، عالى الوجنتين ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتى البصر . ويصفه تلميذه « هردر » فيقول « كان وجهـــه المنبسط الذى كأنما قـــد قـــد على قـــد الفكر موطنا لفرح ومرح لايتحولان ولا ينضبان ، وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينســـاب من شفتيه، فياضا بالمعانى العميقة الدالة ، ممزوجا بالنكته والدعابة » . وظل كانط حفيظا على رســـالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئا ، فحقق على وجـــه الكمال ، بجهـــده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستـــاذ الجامعة الألمانية .

٥ ــ الفترة السابقة على النقـــد :

والبيئة العقلية التى نما فيها فكر الفيلسوف هى آراء جماعة «القانتين» أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلى من شأن القلب والحياة

الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي المجرد ، وتضع الاعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبرد والتقوى والاحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب الى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الانسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصرا مجيدا ، ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون ، مثل « هردر » و « جاكوبى » و «جوته » و « شيلر » . وقد ألم كانط بمجمل الثقافة الألمانية في عصره . وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و «هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن «نيوتن» فكرته عن علم الطبيعة الرياضي : لقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ، ولم يعد بحثا عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء الى القوانين ضرورية تعين على التنبوء بالظاهرات المستقبلة تنبؤا دقيقا ، وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التي ساقت كانط الى التأمل واعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذي « أيقظه من سباته القطعي » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول

يتبع العلة ضرورة ، هو اعتقاد لا يستند الى أســاس سليم فالعلة ، مهما تقصيناها ، لاتكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة الى ذلك المعلول لما استطعنا أبدا أن نتنبأ بــه من قبل وأذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقادا قائما على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التى نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التى تبدو لنا معلولا لها . وتلك الرابطة ناشئة فى الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكرارا تنشــأ عنه عــادة اخطارنا بالبــال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . ــ ذلك النحو من النظر الهيومى باعث على التشكك والحيرة : انه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائما على مجرد « العادة » وهى ظاهرة عرضية ، ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند الى تحليل نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه فى العلاقة بين علة ومعلولها . وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضــمير الذى نستشعره فى وجداننا استشعارا مباشرا ليس الى الارتياب فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتتشــكك « هيــوم » ، وأخلاقية « روســـو » كل هذا يتناوله كانط تناولا جديدا يضفى عليه أصالة وعمقا : فالعلم النيوتونى عند كانط لا يبقى منهجــا من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لايقف عند الشك ؛ والفطرة الاخلاقية عند روسو أصبحت لاتقنع بذلك النــوع من التدفق الوجدانى . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة اذا كانت موضوعا للعلم الرياضى للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة اذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول

رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العــلة لا تحتوى على فكرة معلومها ؟ وماذا تكون الحقيقة اذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش فى قراره القلوب ؟.

هذه تأملات كانط فى الفترة السابقة النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات نيوتن وهيوم وروسو مادة للتأمل النقدى واداة للبحث الميتافيزيقى .

٦ ــ الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » فى ذهن كانط منذ ســـنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور فى كتاب « نقد العقل الخاص » الا بعد احدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى ، وظل حتى وفاته متتبعا نتائج مقدماته ، مطبقا لها على جميع المســـائل التى شغلته فى شبابه . وقد كتب كانط فى هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما يختلف ترتيبها الزمنى ، تندرج فى عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التى نال بها مقامه المرموق فى تاريخ الفلســـفة الحديثة : الكتـــاب الأول «نقد العقل الخاص» ، أى نقد مبادىء العلم، والثانى «نقد العقل العملى»(١) أى نقد مبادىء الأخـــلاق ، والثالث « نقـــد ملكة الحكم » أى نقـــد مبادىء الذوق ، والرابع « الدين فى حدود العقل وحده » ، والخـــامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب فى نظام منطقى من ســـنة ١٧٨١ الى سنة ١٩٧٥ .

---

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى قد سبق كانط الى اطـــلاق لفظ « العـــقل العملى » (أنظر : الفارابى : « فصـــول المدنى » تحقيق دنلوب . مطبعـــة كمبريدج ١٩٦١ ص ٢٨ من النص العربى) .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحانا، فتحلل بعناية مختلف العناصر التى تتألف منها هذه الملكة ، ونميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفى المجال العملى على أنه قوة الفعـل أو ملكة « الخير » ، وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملاءمة للغاية أو ملكة «الجميل» وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحـدة منها فحصا نقديا يريد أن يكون موضوعيا نزيها ، لايميل الى مذهب ولاينحـاز الـى جـانب .

والسؤال الذى ولد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سـؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الاسلاميين فنقول : كيف امكن أن يكون «الوجود العينى» موافقا « الوجود الذهنى »؟ وبعبارة اخرى لم يعد السؤال: ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها فى الاشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الاخلاقية والجمالية والدينية ؟ (١) ذلك أن الذهن لا يصل فى ملابسته للأشياء أو للموجودات « فى الاعيان » ، خلوا من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقا لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور «بيكون» و «ديكارت» ، بل يصل مزودا مليئا بعلمـه

---

(١) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « الموضوع » ما أن يوافق «تصورا» مـا ؟ .

وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالبا الواقع بأن يجيء متفقا مع هذه القيم . والعمل الفلسفي عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله «أولانيا» بمعنى انه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

(١) « نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » :

هذا السؤال قد ساق كانط الى وضع مشكلة العقل وضعا جديدا . والذي أثار تفكيره بهذا الصدد هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » ، وعجز « سيكولوجيا الذهن الانساني» على نحو ما تصورها «لوك» وخلفاؤه ؛ فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعا .

قد كان الفلاسفة السابقون على كانط يرون أن الحقيقة انما نجدها في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي ، أو بعبارة المتكلمين الاسلاميين، هي « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ، « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابد أن تنتظم وتترتب وفقا للموضوعات . فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقا منهم . فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقا لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيرا لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيرا لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو «المشرع» للأشياء ، وأن «عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لايمكن

ان يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له . وقد كان هذاالقرار الكانطى ثورة فى الفلسفة الحديثة ، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التى قام بها العالم « كوبرنق » فى علم الفلك . فكما أن« كوبرنق » قد فسر الحركات الظاهرة للاجرام السماوية مفترضا أنها انما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها فى ذاتها وانما الرائى هو الذى يفترض الحركة فيها ، لأنه هو الذى يدور ، فكذلك قال كانط ان الخواص الظاهرة للواقع مرجعها الى ذهن المدرك أو العارف : وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها أو تقدها على قدها ، لانها هى الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة،وانما تدور الاشياء حولها لكى تكون قابلة لأن تعرف. و « اذن فالأشياء هى التى لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » وتسير على نهجها ؛ ومنزلة الذات هى حقا فى مركز المعرفة ، لأنها هى المصدر للقواعد الكلية التى بفضلها كان هناك بالنسبة لنا طبيعه وعالم خارجى .

وتلك«الثورة الكوبرنيقية» هى التى تبين معنى المثالية الكانطيةومداها الصحيح : لابد للموضوعات لكى تدرك من أن تظهر فى صور الذهن ؛ وظهور الأشياء فى صور الذهن هو بمثابة تقديمها «أوراق اعتمادها»بتعبير الدبلوماسيين . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى ان العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود فى ذاته وانما وجوده « فى الأذهان »، نرى مثالية كانط ، اذ تسلم بوجود «الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء فى ذاتها » ، ولكنها تثبت من جهة ان تلك الاشياء لما كانت أشياء فى ذاتها فهى لا يمكن أن تكون معروفة لنا ، ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة

يستلزم أن تكون الظاهرات ، التى هى موضوع تلك المعرفة ، فى الذهـــن وحده ؛ ويستلزم أيضا على وجه الخصوص ان تكون ملائمة للصور التى فيها يتلقاها الذهن أولا ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على رصف مثاليته بأنها «متعالية » أى مجاوزة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ؛ وطالب بأن تسمى مثالية «صورية » أو «نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتاليـــة) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء ، وتجعل قوانينه الضروريـــة الكلية ، شرطا لا غنى عنه لامكان التجربة . وبتلك النظرة الجديدة استطاع كانط ان يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربـــة فى الفلسفـــات السابقة : فى نظرية كانط ، لم يعد هنالك عقل فى جانب ، وتجربـــة فـــى جانب آخر ــ بل العقل عنده أصبح «مباطنا» للتجربة « كامنا » فيها ، وشرطا لها ، لأنه هو بصوره ومبادئه «الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعـــل التجربة ممكنة كما قلنـــا ، اذ يصرف الموضوعـــات عن جزئيـــات الادراك ومشخصاته . ويوجهها الى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد راينا فيما تقدم كيف بين كانـــط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم يبين الآن انه لا معرفة الا فى حدود التجربة وفى نطاقها . فما هى التجربة اذن ؟ أهى وحدة لا تنفصـــم عراها ، أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ فـــى التجربة يكون موضوع «معطى» أولا ، ومتعقلا ثانيا . ولكى يكون موضوع ما معطى لنا لابد أن يعرض علينا فى المكان وفى الزمان . والمكان والزمـــان لايمكن أن يكونا الا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم

« الرتبة » و «الحيثية » ، كما يقول الفلاسفة الاسلاميون ، انهما عند كانــط « حدســـان » خالصان ، « وصورتان » أولانيتان من صور حساسيتنـــا . ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا فى المكان والزمان ، بل لابد أيضـــا أن يكون متعقلا ، ووظيفة التعقل هى الربط بين حدين أو التأليف بينهما فـــى حكم . ومعنى هذا أن الذهن بزودنا بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهـــرات ولاضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية اذن مثالية ، ولكنها «كامنة » ، غير «بائنة » ولا «متعالية » : أنها تسلم بوجود « الأشياء فى ذاتها » ، ولكنها تنبه الى أننا لا نعرفها كما هى فى حقيقتها ، انما نعرفها كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخـــرى اننـــا لا نعـــرف «حقائق» الأشياء ، وانما نعرف «الظاهرات» . فى موقف كانط هذا مخالفـــة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون الى امكان مطابقة عالـــم الأذهان لعالم الأعيان ،ويسلمون اجمالا بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحا جديدا فى الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهور » لم يتردد فى التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هـــو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشىء فى ذاته» (١) ــ ذلك جوهر مابسطـــه كانـــط فى « نقد العقل الخالص » .

---

(١) ولعل من الانصاف أن نشيرها هنا الى فضل الفارابى مرة أخرى فى سبقه الى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعـــراض ، ولا نعـــرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقتها » (الفارابى : «التعليقات»ضمن « رسائل الفارابى » طبع حيدر اباد الدكن سنة ١٢٤٦ هـ ص ٤ ، ١٣) .

(ب) نقد العقل العملى : القانون الاخلاقى :

لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان ، فهنالك الحياة العمليــة والاخلاق والسلوك . ومذهب الاخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التى بين لنا حدودها ، ولا يريد ان يقيمه على التجربة ، لأن التجربة انمــــا تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى أن يكون . والمبــدأ الأخــلاقــى يراه كانط شيئا واحدا يعده الناس خيرا بلا قيد ولا شرط ، وهــو « الارادة الخيرة » . والارادة الخيرة هى ارادة العمل بمقتضى «الواجب» ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمرا قاطعا بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل واجبار عليــه فهو «أمر جازم» مطلق حاسم . وانما العقل ــ الذى هو واحد فى كــــل انسان ــ هو الذى يصدر الينا أمرا كهذا : انه العقل متصرفا الى الفعــل ، هو «العقل العملى »بتعبير كانط .

والقانون الاخلاقى «أولانى » أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والارادة الانسانية حين تعمــل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برانيـــة » خارجة عن ماهيتها . كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . واذن فالارادة لها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتهـــا فى « جوانيهـــا » ــ بتعبيرنا نحن . والارادة التى تعطى ذاتها ناموسها هـــى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « أعمــل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانونا كليا ، أى قانونا شــــامـــلا يشرع للانسانية كلها ، لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى «رنوفييه »:

« تصرف مع غيرك ،بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظـــلت الظروف كما ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحا كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لايكون اخلاقيا الا اذا استطاع أن يثبت على هذا المحك أو المعيار » . وهذا المبدأ يميزه كانـــط عن القاعـــدة المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن اخلاقية خالصة بل يداخلهـــا شىء من الأنـــانيـــة متشحة بوشاح الأخلاق .

فالفعـــل لايكون اخلاقيا فى نظر العقل العملى مالم يكن حرا ، اى صادرا عن ارادتنا المستقلة غير خاضع لارادة خارجية . واخلاقيـــة الفعـــل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتى » ، اى ان يكون الأمر فيه مـــن [illegible] الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض افعالنا ينبغى أن تعد اوامر الهيـــة لأنها « ملزمة لنا الزاما داخليا » ويجب أن لا ينظر اليها على انها ملزمة لنـــا لأنهـــا تعتبـــر الهيـــة .

(ج) « الدين فى حدود العقل وحده » : الالزام الجوانى :

وهذا التصرف الداخلى الحر يريده كانط أن يكون أساسا لا للحيـــــاة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضـــا . ويرد السلوك الدينى (الاعتقـــاد بوجود الله وببقاء النفس) الى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثلـــه الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد اختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعـــله قائما فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فـــى

بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيل الى الناس انهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل أنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ؛ فانكشف عنهم الغطاء ، فأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضا اذ يؤمل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئا فشيئا مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

(د) « نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال :

وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ، انه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والاخلاق ؛ وان موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة ، وموضوع الاخلاق هو الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » .

ويعرف كانط «الجميل» بأنه « مايحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولا أن ادراك الجمال ادراك مباشر . ومستقل عن تصورنا للشىء الجميل ومعناه ثانيا أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء الى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا انما برهانها فيها ، وما علينا الا ان نسمعها. والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للاخلاقية المنطوية فى قلب كل انسان ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الابداع فى تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة والحرية : فالحكم الجمالى مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل اشارة الى السعى الى الارضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التى يقصد بها الى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى ندرك «اتساقا» أو «نظاما» بين قوى النفس أو ملكاتها . والشىء الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه « جميلا » ؛ وكون الجميل موضوعا لارتياح برىء براءة مطلقة معناه أن أحدا لا يتمنى أن يكون الجمال ملكا للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل انما هو يظهر لنا متمثلا لنا فى وعى أو وجدان ، كما قال « الان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم فى «الأشياء» أو «الموضوعات» — بتعبير كانط — وانما يقوم فى النفس أو «الذات» على المعنى الترنسندنتالى العام . وما «الشىء» أو «الموضوع» الا بمثابة العلة المناسبة لايقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الانسانية أو الوعى الترنسندنتالى ، فهو حكم « أولانى » موسوم بسمتى الضرورة والكلية : أنه ثابت لدى كل انسان ، وصادق فى كل زمان ومكان .

والجميل يعرض لنا دائما فى صورة معينة متناهية . ولكن اذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا الى ما وراء المعقول فتنقله الى «اللامتناهى» والى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد فى نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى آخر يسميه كانط شعور «الجليل» . والجليل لا يوجد فى الطبيعة ، وانما يوجد فى الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلا ، الا بواسطة فكرة «اللامتناهى» التى يستثيرها فينا ، والتى تقدم لنا رمزها المرئى .

أن نظرية الجمـــال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التى هـــى روح مؤلفاته الثلاثة عن «النقد» : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق «النومين» على «الظاهـــرات» ؛ ان «الظاهرة» لاتستحق الاعجاب الا لأنها تعبر عن «النظام» أو «الاتســـاق » اللذين يجعلاننا نفكر فى اللامتناهى وهو مسرح الجلال .

ز هـ) «مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية :

قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الانسانية الفردية ، وكان طبيعيا أن يتطلع الى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الانسان ، كمـــا بيـــن أرسطو ، مدنى بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائما عضو فى جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن لا يكون ذلك المجتمع همجيا ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب ان ينظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هـــو الحريـــــة فى صميمها . ومبادىء التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فان حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطـــر : فليس العـــالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الامم ، غير أن الامم المختلفة مازالت على البداوة فى علاقاتها بعضها مع بعض ؛ ومازالت تصطنع فى هذه العلاقات سبيـــل الاكراه والضغط والتغرير ، وما معاهدات الســـلام التى تعقـــد بينهـــا الا هدنة موقوته . واذن فلابد ، لكى نسوسق من قدرتنـــا على تحقيق غايتنـــا ،

من انشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى «الحق» يكون لها الاشراف على هـذا المجتمع الخاص الذى هو الأمة المتمـدنة . وقد تسـاءل كانـط كيف يكون ذلك ممكنا ؟ وهذا ما حاول ايضاحه فى رسـالته « مشروع للسـلام الـدائـم » .

استطاع الفيلسوف،باسم «العقلى العملى» ، أى باسم القانون الأخلاقى، أن يؤكد امكان السلام الدائم بين الشعوب ، وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادما بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف فى مشروعه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الامم ، فقال ان هنالك شرطين : الحرية مـن الداخـل ،والتحكيم من الخارج ، يريد بذلك أن يقرر أ ن الحق ــ الذى هـو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى ــ يجاوز الحدود الفردية الجزئيـة ، ويصبح حقا انسانيا شاملا ؛ ويضمن الحريات القومية فى ظـل السـلام والعدالة ؛ وان احترام الشخصية الانسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين افراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساسا للسـلام العالمى بين الشخصيات الاخلاقية التى هى الأمم المختلفة . واذن فهنالك نداء موجه الى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملى» الى الانسانية جمعـاء ، يدعوها الى أن تحطم قيود العصبيات وأن تتخطى حدود القوميات ، حتـى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل الى القضاء عـلى شرور الحرب وويلاتها .

اننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور لكل دولة ديمقراطيا حقا ، يمتنع فيه اعـلان الحـرب الا بتصويت المواطنين جميعا ، ويوم ينقضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين

الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ، ويعتبرون الدولة متاعا خاصا لأنفسهم من دون العباد ، وأخيرا يوم يصبح كل انسان فى كل بلد شخصا محترمـــا فى ذاته - أى من حيث هو «غاية» مطلقة ، ويوم تتعلم الحكومات المختلفــة أن من الاجرام والافتئات على الكرامة الانسانية أن يستعمل انسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة انسان آخر أو أمـــة أخرى .

كانط ونقد العقل الخالص

(٦)

كانط ونقد العقل الخالص

١ ـ ما الغرض من النقـد » ؟

أصدر كانط فى حياته طبعتين من كتاب «نقد العقل الخالص» ، الأولـى سنة ١٧٨١ ، والثانية سنة ١٨٨٧ . وقد فسر لنا فى تصديريه للطبعتين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « ان من عجيب أمر العقل الانسانى فى جـزء من معارفه أن يكون فى شغل شاغل بمسائل معينـة لا يستطيع أن يتجنبهـا » . وجملة هذه المسائل التى يشير اليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمـى فى الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القـرن الثـامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعا . وان تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين «القطعية » و «الارتيابية» . والموقفان يستويان فى صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقيـة على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعبأون «بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعبـأ به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعا فى طريـق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة فى ذلك «الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و «توريشيلى» بعـد تعثرهما زمانا طويلا . وبقيت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخـل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعا»

وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معا فى هوة همجية تعيث فـى الأرض فسـادا » .

واذن فالمشكلة التى يضعها كانط هى هذه : لم لا نجد فى الميتافيزيقـا مرتبة اليقين العلمى التى نجدها فى المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقـد بلغ من ثقة كانط فى العقل أنه لا يرتاب لحظة فى أن هذا السؤال انما يحتمـل جوابا واحدا : مادام العقل يردنا باستمرار الى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لايمكن أن يكون عبثا : « ما أقل ما ينبغى أن يكون لدينا من دواعى الثقة فى عقلنـا اذا كان شأنه أن يتخلى عنا فى أمر نحن أشد مانكون رغبـة فى الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا ، بل يغرينـا بالجـرى وراء أوهـام ، ويضـل بنـا آخر الأمـر » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيـد الارتيابيين ومن اليهم من الحسيين والماديين : فان ما يعلنه الارتيـابيون مـن « عدم المبالاة » لهو بمثابة « التحدى الموجه الى العقل بأن يأخذ على عاتقـه مرة أخرى ، أشق مهماته ، الا وهى مهمة معرفته لنفسـه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل مالاأساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفى ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هـذه المحكمة هى نقد العقل الخالص نفسـه » .

ويشرح كانط مايعنيه بالنقد فيقول «لا أقصد بذلك نقدا للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل عموما ، معتبرا بالقياس الى جميع المعارف التىيستطيع أن يسمو اليها مستقلا عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة

العامة الكبرى ، امكان الميتافيزيقا او استحالتها ، وتحديد منابعها ومداهـا وحدودها ؛ وكل ذلك وفقا لمبادىء » .

ومن النصوص التى اوردناها تتضح المهمة التى رسمها كانط لنفسـه : ان يلتمس فى العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . فى أى الأحوال نستطيع أن نطمئن الى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسى الـذى ينبغى ان يجيب عنه امتحان العقل امتحانا نقديا . وموضوع البحث هنـا هو قيمـة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تـلك هى المعـارف الرياضية والفيزيقية . واذن فالمسألة هنا ليست تساؤلا عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شىء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقيا فيتعين علينا فى أمرها أن نتساءل أولا عما اذا كان من الممكن الوصول فيها الى يقين أياكان . وكتاب « نقد العقل الخـالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جوابا عن السؤالـين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الاخير : « حين رايت ما وصلت اليـه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لى أن مثالهمـا خليق أن يسترعى التفاتنا الى طبيعة ذلك التغير فى المنهج الذى حقق لهمـا احسن الثمرات ، وأن يسوقنا الى تجربة محاكاتهما فى الميتافيزيقا بقدر مـايمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

٢ — بين الميتـافيزيقـا والعلـوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ ان نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن مـن

البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ؛ لأن التجربة وحدها لاتصنع العلـم ، وانما تصبح التجربة علما حين تطبق المبادىء «الأولانية» على موضوع معين ، فنجاح العلوم واخفاق الميتافيزيقا ظاهرة تمثل التباين الصارخ بين اخفـاق العقل حيث يبدو وكأنه فى منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجـالا غريبا عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم واخفاق الميتافيزيقا التقليديـة هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل اذن : أليس من الممكن أن تحصـل الثورة نفسها فى الميتافيزيقا كما حصلت فى الرياضة والفيزيقا ؟ .

ان بيان كانط عن أسرار الثورة التى نشبت فى هذين العلمين بيـان مهم جدا لفهم كتاب « نقد العقل الخالص » . ولننظر فيما يقولـه فى التصديـر : لقد كانت الرياضة بحثا تجريبيا عند المصريين القدماء ، وجعلهـا اليونانيون علمـا وأصبحت الفيزيقا علما فى القرن السابع عشر .. فما الذى حـدث فجعل هذا التغير ممكنا ؟ ذلك ما يصفه كانط فى قوله : « انبثق نور جديد فى ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذى برهن على خـواص المثلث المتساوى الساقين ؛ لأنه وجد أنه ليس يكفى أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها فى ذهنه ، محاولا من ذلك أن يصل الى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء «أولانى» ، وأنه لكى يصل بيقين الى معرفة «أولانية » ؛ ينبغى أن لا ينسب الى الموضـوع من الخواص سوى تلك التى نتجت بالضرورة من ذلك الذى كان هـو نفسه وفقا لتصوره ، قد وضعه فى الموضوع ... وانقضت فترة أطول قبـل أن تدخل الفيزيقا الطريق الرئيسى طريق العلم » ؛ فحين قام العلمـاء بتجارب

جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » . لقد تعلموا شيئا مهما : تعلموا« أن العقل انما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقا لما رسمه ، وأنه ينبغى أن لايقنع بالسير فى اطار الطبيعة ، بل ينبغى أن ينهج مقدما بمبادىء للحكـــم وفقـــا لقوانين لا تتغـــير ، وان يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ؛ لأن الملاحظات العرضية التى تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضــــــوى تحت قانون ضرورى . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج اليه . وانما مبادىء العقل وحدها هى التى تستطيع أن تعطى للظاهرات المتوافقة قـــوة القوانين وحين تسترشد التجربة بهـــذه المبادىء العقلية ، حينئذ فقط يكون لهـــا فائدة حقيقية » .

ان ما يريده كانط واضح : لا نستطيع ان نصـــل الى العلم من مجـــرد ادراكنا للوقائع ، ولا بـــد أن تصير الوقائع متعقلة بشرائط تعقلها قائمـــة فى العقل : فالموضوعات لكى تتعقل لا بد أن تخضع للشروط التى يسنهـــــا العقل «أولانيا » أى على استقلال عن التجربة . وان من الامور البينــــــة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عـــن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ عن التجربة » ، لأن فى كل تجربـــة عنصرا « أولانيـــــا » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيقا ـــ فى ذهن كانط ـــ كلتاهما تنظر فى عالم« لازمانى » ، مستقل عن اى تجربة خاصة ؛ وفى التجربة أيضا عنصر « آخرانى» هو مادتها ، وهو متغير . فى حين أن العنصر الثابت فيهاـــ وبالتالى «الأولانى» ـــ هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث انها تبقـــى بعينها مهمـــا يتغير فحواها . وهذا ما يخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة

الميزة لما هو «أولانى» هى شموله وضرورته : «الاولانى» شيء يبقى دائما فى كل زمان ومكان ؛ والاولانى لا يتغير بتغير الواقع . والرياضة أولانيـة على هـذا المعنى ، ومن أجل هذا نقول ان قضاياها صحيحة فى الارض أو فـى السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، اليوم وغدا ، وفى أوروبـا وأمريكا على السواء ، و «الأولانى» بهذا المعنى هو ما يوليه كانط أوفـر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصا جديا ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

٣ ـ التأليف « الأولانـى » :

والفكرة الأساسية التى تسود مقدمة كتاب «النقد» هى فكرة «التأليف» التى يراها كانط أساسية فى طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين «الذات والموضوع» . والمعرفة يجب أن يعبر عنها فى قضايا «أولانية» و «تأليفية» فى وقت واحد : «أولانية» أى شمولية وضرورية ، بخـلاف القضايا « الآخرانية » التابعة للتجربة ، لأن الشمول والضرورة لايمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى نقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظرا لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائما . وقضايا «تأليفية» ، أى موسعة لمعرفتنا ، اذ يضيف المحمول فيها شيئا جديدا لم يكن متضمنا من قبل فى الموضـوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا «التحليلية» التى لا تضيف بالمحمول شيئا الى تصور الموضوع أو مفهومه ، وانما تقسمه بطريق التحليل الى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الاحكام العمليـة « أولانيـة » وتأليفية فى آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقليين والتجريبيين على

السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادىء الحساب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لاتقوم الا على مبدأ التناقض ، وأن محمولها لايضيف شيئا جديدا الى موضوعها . وهذا وهم فى نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضة مثلا وجدنا فيها عنصرا «تأليفيا» واضحا ، بالأضافة الى طابعها «الأولانى» ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية ٧+٥=١٢ لايعتمد على تحليل مفاهيم ٧ ، ٥ والاضافة ، والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التى تتطلب حدسا حسيا أكثر مما تتطلب تحليلا تصوريا . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لاعلى تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما اليهما ، بل على «التأليف» والبناء (سواء على الورق أو فى المخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيقا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية و «أولانية» ؛ فقضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذى يقرره المحمول فى القضية .. واذن فان كانط يعارض مازعمه العقليون من أن القضايا «الأولانية» لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا «الأولانية» ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضا : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن التأليف ليس شيئا أكثر من الترابط أو التداعى بين الافكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخرانية » أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول « هيوم » أن يبين أن مايسمى « مبدأ العلية» مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمنا فيها فكرة المعلول ، وانما هو شعور غريزى منشؤه

العادة وترابط الأفكار ، وبالتالى ليس تحليليا بل هو تأليفى ، وليس «أولانيا» بل هو « آخرانى » .

ويرد كانط على اعتراض هيوم فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الافكار لتفسير الاحكام « الاخرانية » ؛ فمتى لنا سبق أن رأينا الماء سائلا ثم رأيناه بعد ذلك جامدا صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الاحكام التحليلية ، فكلها «أولانية» ، لانها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقا ، مادامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقا لمبدأ عدم التناقض . واننا نفهم أن قضية مثل : « الكل اكبر من الجزء » قضية أولانية ، لأن من يقول «كل» انما يقول « أكبر من الجزء» . أما القول بأن « كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولانى » معا : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة» ليس متضمنا فى الموضوع «ظاهرة» ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فها هنا معرفة «أولانية» و «تأليفية» حقا ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ الى التجربة .

اكتشف كانط اذن أن هنالك أحكاما «أولانية » وتأليفية فى آن واحد ، وأن هذه الاحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو «أولانى» فقط . فاذا سألنا عن الشرائط التى جعلت العلم ممكنا ، فما علينا الا أن نسأل : كيف كانت الاحكام « التأليفية » «الاولانية» ممكنة فى المجال المتصل بالعلم الذى نحن بصدده . وبحث كانط فى «الامكان» (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل

هذه الاحكام وشرائط صحتها) يمكن اذن أن يوصف بأنه محاولة للاجابــة عن الاسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصــة ممكنة ؟ وكيف كــانت الفيزيقا الخالصة ممكنة ؟ وأخيرا كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة باعتبـــارها استعدادا فطريا لدى الانســان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علما ؟ .

٤ ـــ معنى « الترنسندنتالية » :

والأجوبة على هذه الأسئلة هى صميم البحث العقلى فى العلم وفــى الفلسفة .وكتاب«نقد العقل الخالص » الذى يخوض فيها خليق أن يعتبــر «تمهيدا» ومقدمة لمذهب فلسفى فى العقل الخالص ؛والبحوث التى يشتمــل عليها تسمى بحوثا «ترنسندنتالية» من حيث أنها تهتم مبدئيا بمعرفتنا للأشياء بل «بامكان» اهتمامها بالعناصر الترسندنتالية للتجربة ، تلك التى لاتعتمــد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبــادىء التى تفترض وجودها كل تجربة ، والتى بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحين يستعملهمــا كانط فى «نقد العقل الخالص» .وقــد خلط بينهما بعض النقاد حتى فى حياة الفيلسوف ، فوقعوا فى خطأ كبير فوت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولهما اصطلاح «ترنسندنتال» والثانى اصطلاح « ترنسندنت » . أما « التر نسندنتال » فمعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادىء « الأولانية» التى هى الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الانسانية . وهــو اذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الانسانى حين تكون

تجربتنا على ما هى عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم الابشرط التسليم بأن الذهن يملك صورا ومبادىء أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادىء يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ، والمنهج الذى يتخذه فى محاولة اكتشافها والبرهنة على تطبيقها فى التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالى للبحث ، لذلك كان معنى الترنسندنتالى مرادفا لمعنى «الكامن» أو «الباطن» (أو «الجوانى» بتعبيرنا نحن) والنقدى «الشارطى» الأولانى . أما « الترنسندنت» عنده فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة ، وهو بالتالى مالا يمكن أن يعرف أبدا . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية « البائن» أو » المفارق » أو « المتعالى » (أو «البرانى» بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط فى «نقد العقل الخالص » كما سبق أن بينا أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادىء الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ؛ والثانى ، أن ينقد ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس الى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل فى وجهة النظر الفلسفية تغيرا قد شبهه هو نفسه بالثورة التى أحدثها «كوبرنق» فى علم الفلك . ففى حين كان الرأى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعلة سلبية ، لايفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكى تعرف لنا لا بد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادىء التى تملكها أذهاننا ، والتى تضفى على الأشياء المشتتة وحدة ونظاما . والملكات المختلفة التى بها يضفى الذهن ذلك النظام ثلاث :

« الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) .فلكى نفهم طبيعة التجربة يلزم اذن أن نسأل : ماسبيل الذهن فى المعرفة ؟ وماهــى الصور والمبادىء «الأولانية» التى يصب الذهن فيها موضوعاته ؟ .

وللاجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبةعن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وان يكن يستدرك بأنه لاشىء من الحس ولامن التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكـــد أن «تصورات بغير حدوس تكون فارغة ، وأن حدوسا بغير تصورات تكـــون عمياء » . أما الأساس الترنسندنتالى لكل صورة من صور المعرفـــة فقد بحثه تحت قسم مستقل من« نقد العقل الخالص » : الادراك الحسى (أو الحدس) فى « الاستيطيقا الترنسندنتالية » ؛ و « الاستيطيقا » عنده هى دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ، أما « الاستيطيقا الترنسندنتالية » فهى البحث عما هو « أولانى » فى « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كمانقول اليوم . والتجربة الصورية بحثهـــا فى « الاناليطيقا الترنسندنتاليـــــة » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الاولانية الى التصورات الاصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع الى ما وراء المجال التجريبى فقد بحثه فى « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ؛ وهو القسم الذى يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لاجدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذى يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات فــى المكان والزمان .

والصورتان الأولانيتان للحســاسية هما المكان والزمان. والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعين موجودين خارج الذهن، والتجربة الحسية (الحدسية)

التى نكتسبها لا تكون ممكنة الا اذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (اى بالقوة الناطقة فى الانسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الأطار الذى تعرف فيه كل تجربة حسية ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وانما هى وحدة نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقا لمبادىء أو وجهات نظر يزودنا بها . وهذه المبادىء أو وجهات النظر الترنسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .

وليس لدينا أول الأمر الا أحاسيس مشتتة ، متعددة ، مبهمة ، مضطربة كالألوان والروائح والطعوم .. انها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا — انها «مادة» معرفتنا التى نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا فى هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاما ، ولما كان فى استطاعاتنا أن نفكر . واننا لانستطيع أن نفكر حقا الا اذا أدخلنا فى شتات الأحاسيس نظاما واتساقا ، لا نفكر الا اذا أضفينا على تلك المادة «صورة» ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعا من الوحدة لم تكن موجودة فى أحاسيسنا أول الامر ، ان الاحساس منفعل — أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : ان التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتمامها رجع الى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والاضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتى عشرة مقولة فى شىء من التنسيق والاطناب الذى ربما لم يكن له ضرورة

فى نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحـــدة مركزية هى وحدة الوعى الانسانى العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهرا ولا شيئا ثابتا لا يتغير ؛ انما هى « مبـــدأ منظم» ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الـــدوام ؛ ومن غير الممكن ان نجعل منـــه موضوعا مفارقـــا ، أو أننصفـــه بأنه شىء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد الا فى علاقة بالتجربة ؛ انه الشرط الاولانــــى لتنسيقهـــــا وجمع شملهـــــا .

٥ ــ « النومين » والظاهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم انما هو « عالم ظاهرتى» ، بمعنى أنه عالم «الظاهرات» أو الموضـوعات أوعالم الاشياء كما تبدو لنا ، لا عالم « الاشياء كما هو فى ذاتها » . انتـــــا لانستطيع أن نعرف الا «الظاهرات» ، أما عالم الحقائق ، أو «النومين» أو الاشياء فى ذاتها فنحن مضطرون الى أن نتعلقه موجودا ، وأن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات ايجابية : لانه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنـــــه الا « تصور سلبى » ، أن مثل هذا التصور السلبى للاشياء فى ذاتها لاينطوى على تناقض ، وانما ينفع فىالقضاء علىكل أملفى الوصولالى الحدس العقلى المضنون به على الذهن الانسانى . اننا اذن لا نستطيع أننطبق على«النومين» مقولات الفهم الانسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارجالحدس الحسى .

اننا نستطيع اذن أن نتصور الاشياء فى ذاتها ، لا كما نـــدرك الظاهرات؛ ونسنطيع ان نلمح من بعيد عالما معقولا لا يسعنا ان نقول عنه الا شيئا واحدا وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لايريد أن تكون فكرة «النومين» فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير « نقد العقـــل الخالص » الى دورها من بعض الانحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو ما ينطبع فى أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أسس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور الثلاث التى للوحـــدة المطلقـــة : فاذا أرجعناه الى وحدة الذات المفكرة كان هو «النفس» ؛ واذا أرجعنـــــاه الى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هـــو «العالم» ، واذا أرجعناه الى الائتلاف المطلق لكل حقيقة كان هـــو «الله» . واذن فلهذه الافكار فحوى ايجابى به تتميز أولا بعضها عن بعض ثم بـــــه تؤدى وظائفهـــا .

و « الفهم» بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفتـــــه أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء الى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائما أن تكون معطاة له فى الادراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو ان يضـــم موضوعـــا ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكـــان ، الى موضوع آخر طبقا لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبدا أن يتم مهمته وأن يرتفع الــــى ما وراء الحس ، الى الحقائق : ان مجاله الظاهرات ، وهمه التاليف بيـــن الموضوعات في الزمان والمكان .

لكنّ فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط ، وأطلق عليهـــا اســـم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ، هذه الملكة الانسانية هى المنبع الاكبـــر للوهم : اذ العقل هنا يسعى دائما الى مجاوزة مجال «الفهم» ، محاولاأن يجد للموضوعات أساسا غير مشروط ، أساسا مطلقا فى «المثال» أو «المثل الأعلى» لوحدة « نومينالية » غير ظاهراتية . العقل عند كانط ـــ كما يقول هيجل ـــ هو « القوة على كسب المعرفة من المبادىء ، . . . ومبدأ العقل عند كانطهو الكلى ، من حيث انه يجد اللامشروط منطويا فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أنالعقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعا » .

وعمل « الديالكتيقا الترنسندنتالية» ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة الى أن تتعقب المطلق ، وان تكن فى الوقت نفســـه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ، ولكن استدلالا ما غير مستكف بنفسه : انه يشرع من مبدأ عام لا بد أن يكون هو نفســـه مشتقا من مبدأ آخر ، حتى تصل الى مبدأ يحتوى على جماع الشرائط لكـــل مايمكن تعقله . واذن ففكرة « اللامشروط» و «المطلق» فكرة متضمنـــة فى كل استدلال : انها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . ان شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ، ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهىتنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط فى التجربة . اما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات الى ماوراء كل تجربة ممكنة ، انه يتوق الى « الوحـــدة الجامعة» المطلقة والى الفهم التام . فالعقل يعطى «أفكارا» أو « مثلا» لايمكنأن

يطابقها اى حدس حسى . واذن فأفكار العقل انما هى مطالب وحـــاجـــات « أولانية» للذات . وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده فى أن يسمو به الى تأليف للظاهرات يزداد علوا . فاذا تجاوز هذا الاستعمال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشىء من طبيعة العقل ذاتهـــــا ، ولايمكن تفاديه « كما لايمكن أن نمنع القمر من ان يبدو فى الأفق أكبر ممـــا هو فى سمت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق انما هو تعبير عــن حاجة ذاتية ومطلب النفس ؛ و «المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هــذه الحاجة الذاتية الى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلا على ماكان معروفا بالعلـــوم العقلية ، السيكولوجيا ، والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلهـــا وهمية ، مادامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس والعـــالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت اليها السيكولوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلودها انما يرفضهـــا المنهـــج الترنسندنتالى باعتبارها «غاليط» ، لانه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هى شىء أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجا ؛ ان الانية «الترنسندنتالية» ليست شيئا يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، انها ذات دائمـــا ، وليست موضوعا قط ــ انها افتراض التجربة الشامل ، وماهى بشىء قــد جرب من قبـــل .

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل الا الى متناقضات لا حل لها ، فى نظر كانط . ولننظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا

بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود فى الزمان والمكان ؛ وأنه مركب مـــن اجزاء بسيطة ، وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية علية حرة ، وأنه أساس ضرورى) : اننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحـــدة من تلك القضايا ببرهان يعدل فى قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التى لا مفر منها فى الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل ، يسميها كانط «نقائض العقل الخالص » ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وامكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء فى ذاتها ، ولكنهما صورتان «أولانيتان» للتجربة الحسية . أما امكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العليةالطبيعية لابد أن يبقى مطردا بلا استثناء بالقياس الى الظاهرات ، فالسؤال يظـــل مفتوحا عن مكان الحرية فى عالم المعقولات ، عالم الأشياء فى ذاتها . هـــذا السؤال لايمكن الاجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى امكـــانا مجردا لاسبيل الى البت فيه الا بالالتجاء الى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتيولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع المثل الأعلى للعقل الخالص ـــ الحقيقة الجامعة هى مبدأ كل حقيقة ـــ وكأنه كائـــن موجـــود بالفعل . ولكن جميع الادلة على وجود الله يمكن ردها الى دليل واحــــد ، هو «الدليل الانطولوجى» . فى هذا الدليل ننتقل ، من غير مسوغ ، مـــن «الفكرة» الى «الوجود» ، فنحول مثلا أعلى للعقل ، ومطلبا مـــــن مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس ، الى كائن واقعى واله ذى جوهر وذى شخصية : واذن فوجود الله لاسبيل الى اثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية فى الظاهر ليست فى الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » ، فهو كما صرح بنفسه انما أراد أن يبطل الادعـــاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكى يمهد السبيل للايمان العقلى .

٦ ـــ الميتافيزيقا و « نقـــد العقـــل الخالص » :

مامقصـــد كانط من نقد العقل الانسانى ؟ وما صلة « نقـــد العقـــل » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده ـــ كما قيل أحيانا ـــ أن يهدم كل نظر ميتافيزيقى ؟ أصحيح ماقيل أحيانا أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا؟ أم كان مقصده شيئا آخر ربما خفى على الناظرين ؟ .

ان تعمق كتاب «النقد» كفيل وحده بالجواب الصحيح : فاننا نقـــرأ فى تصديره للكتاب قوله :« لقد أصبح من الامور المستحية فى أيامنـــا هذه أن ينظر الناس الى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، فى حين أن السيدة النبيلـــة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت من الصد والهجران ، لاتملك الا أن تنتحب وهى تندب حظها ، مثلها مثل هيكوبا » (١) .

ولقد أشرنا من قبل الى أن الميتافيزيقا التى وصف حـــالهـــا فـــى العبارة التى أوردناهـــا هى الميتافيزيقـــا المتخلفـــة عن فلسفـــة « ليبنتز » و« فولف » ، تلك الميتافيزيقا «القطعية » التى كانت تفترض مقدما أن العقل الانسانى « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الانسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يجىء عالم الأذهان مطابقا لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطى لحدود العقل وقدراته أن العقل ـــ على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق ـــ لا يستطيع أن يعطينا عن

---

(١) فى نواحها على زوجها بريام ، كما فى الاسطورة اليونانية .

طبيعة الاشياء فى ذاتها الا نظرات واهمة ؟ وان ملاءمة العقل للوجود انمـــا هى افتراض لا مسوغ له ، بل هى خطأ ظاهر البطلان .

والئن ننقد كانط انما كان يهدف الى غـــاية واضحـــة : استبعـــاد تلك الميتافيزيقا «القطعية» وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيـــل ، تمهيـــدا لاقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا «نقدية» ، تكون بمنجاة من الزعزعـــة والتناقص اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهدا كيانها هدا . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة الى « احياء الميتافيزيقا وبعثها بعثا جديدا على نحو مبتكر لم يسبق اليه » ، ورأى أن ذلك العمل شيء « لامناص من وقوعه » على الرغم من العوائق التى يمكن أن توضع فى سبيله فترة من الزمـــان (١) .

وماقد سماه كانط باسم «الثورة الكوبرنيقية » فى المعرفة هو الاســاس الذى ينبغى أن تبنى عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : ان العقـــل هـــو المشرع للأشياء ؛ فلا ينبغى أن نلتمس فى العالم الخارجى تفسيرا لقوانين الذهن ،بل ينبغى بالعكس أن نلتمس فى الذهن تفسيرا لقوانين العالم الخارجى : لأننـــا لانستطيع أن تعرف الأشياء فى ذاتها وبمعزل عن طرائقنا فى المعرفة ، وانمـــا الاشياء عندنا كما تتبدى لنا . ومعلى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنـــا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها فى الميتافيزيقا السابقة «مرآة» للأشياء أو للموضوعات ، بـــل هى التى تصنع الموضوع ، اذ تجعله موضوعـــا لهـــا ، أو تطبعه بطابعها ؛ أو « تقده على قدها » ، أن صح هذا التعبير .

---

(١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » .

فالنقد الكانطى يستطيع اذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية، وهذا لا يعنى بحال من الاحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أيا كانت . وكتـــاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا امكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية الا فكرة المادة ، وتقيم قوانين العالم المادى اعتمادا على مجرد التطبيق لمقولات «الفهم» .

واذا كان العقل ، كما أوضح «النقد» ، عاجزا عن معرفة شيء عن عالـــم «النومين» أو عالم الحقائق ، فانه مسوق بالضرورة الى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوتـــه موضوعـــات العلم ، بحيث تبقـــى الميتافيزيقا استعدادا طبيعيا لدى القوة الناطقة ولا سبيل الى قهره أو كبته :

« من توهم أن النفس الانسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهـــائيـــا ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائيا ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائما هواء فاسدا، غير نقى » واذن « فستوجد — فى كل زمان ولدى كل انسان ، وكل انســـان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيعأن يسترشد بهـــا » .

وخلاصة القول أن «النقد» ، كما أشار «كولنجـــوود » بحق ، هـــو أشبه بأن يكون مدخـــلا الى الميتافيزيقـــا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل. ولامراعفىذلك ، مادامكانط قد جعل النقد بيانا لمجالالعقلالخالص، وتحديدا لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ،بعد أننشر «نقد العقل الخالص» ، فقرر أن النقد نفسه هو «النسق»الميتافيزيقى الجديد

الذى نقرؤه فى باب «الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، والذى جعله تصحيحـــا للأخطاء والأغاليط التى عوقت التفكير الميتافيزيقى زمانا طويلا .

وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بيـــن ضربين من الميتافيزيقا متباينين جدا : بين الميتافيزيقا التى سماها بالميتافيزيقا «المفارقة» أو «البائنة» أو «المتعالية» التى تريد أن تقيم بناءها كله خـــارج التجربة مجاوزة به عالم الاعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التى اطلق عليها اســـم الميتافيزيقا «الترنسندنتالية » اى «الباطنة» أو «الكامنة» (أو «الجوانيـــة» بتعبيرنا) وهى تلك الميتافيزيقا «النقدية» التى تحدد الصور والمقولات «الأولانية» التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الانسانية .

٧ ــ اجمال لنظرية « نقـــد العقـــل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، فى مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة «كوبرنق» فى علم الفلك . فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة فى « مطابقة عالم الاذهان لعالم الاعيان » ، قلبا هو وجهـــة النظر هـــذه ، فجعل الحقيقة فى مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان» ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الاقـــل كل المعرفة التى يمكن تحصيلها عنها ، مسايرة للأذهان الانســـــانية مقدودة على قـــدهـــا .

ولكن وراء « الظاهرات» التى تتبدى لنا ، يتصور العقل أشيـــاء فـــى ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه اذا كان يتعقلها فهو لايعرفها واذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد انما يترجم عن طريقتنـــا البشرية فى الحكم ، ولا ينبؤنا بشىء على الاطلاق عما يكون لهـــا مـــن

وجـود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هـــذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط الى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذى لا يقوم الا على تصورات — لاثبات الوجود لأشياء خـارج أنفسنا . أما وجود الأشياء فى ذاتها فثابت بشهادة الوعى الانسانى المبـاشر لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

على أنه اذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله ، والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلى ، فان أحدا لايستطيع كذلك أن ينفيهـا بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يذود عن مجـال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم أن حياتنا الجوانية صافية متطلعة دائما الى « ماوراء » العقل الخالص : ان فى قلب الانسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والايمان بالله . وان نفحات من خواطـر « روسـو » وتعاليم «القانتين» قد تلقاها كانط فحملته على أن يقـرر امكـان الصـدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقيـة ، وأن يزكـى استشراف النفوس الى الأبدية .

من أجل هذا رأينا كانط ، فى خاتمة كتابة ، يلخص نتائج النقد فيقـول : «لقد ألغيت العلم لكى أقيم الايمان » ؛ وفى تصديره للطبعة الثانيـة يعود الى الموضوع ، مبينا موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخـالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يجتث جـذور المـذاهب الهدامة ، « ويقضى على المادية والجبرية ، والالحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغـا . . .

واذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، اخذا بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولمصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثـــل هذا النقد ، الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متيـــن . ولعمرى ان هذا لاجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبـــداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم ، اذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها شيئا ، ولذلك لايمكنه أن يشعر بفقدانها » !

٨ ــ أثر « نقد العقل الخالص » :

(أ) فى ألمانيا : «فشته» ، «شلنج» ، «هيجل » :

ان من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحى للفكر الفلسفى الألمانى . والفلاسفة الأربعة الكبار ــ فشته وشلنج وهيجل وشوبنهور ــ متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثـــرا خارقا للمألوف ، وأنه على حد تعبير شلنج : « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الانسانية ، وتحقيق وعى الذات ، الا وقد كان لكانط الفضل الاول فيها » .وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنـــى الكانطية بناء جديدا ، وأن الذى يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابـــع ايجابى صريح ، وان يكف عن اتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لكى يكون مذهبا محكما يشرع من مبدأ أول . ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص»اقتصر فى نظرهم على عمل تحليلى نقدى ، ولم يجمع بعـــد ذلك شتـــات مذهبية ليخرج منه تأليفا جامعا ونسقا فريدا ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ،

بذل جهده للتأليف بينها »، كالتعارض بين «الصورة» و «المادة» ، أى بيـــن النشاط الصورى للذهن الانسانى وبين الوجود للطبيعة ، والتقـــابل بيـــن العلم والأخلاق ، أو بين عالم «الظاهرات» وعالم « النومين » .

ونصب «فشته» نفسه منفذا لوصية كانط الفلسفية ، فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع بـــه الى أقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن احـــــدا لايفهم كانط ان لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، الى النتائج التـــى حصل عليها كانط» ، وصرح فى مقدمة كتابه «فكرة نظرية العلم » بـــأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن يقول شيئا الا وقد أشار اليه كانط مباشرة أو بطريق غيـــر مباشر ، وفى وضوح أو فى ابهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص الى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحيانا وكأنه قد تلقى الهاما من عل ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجها به الى غايته الأخيرة » .

وأشـــاد «شلنج» بفكرة «النقد» الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول لكامل لاتجاه الفلسفة : كأن تيارا مقيدا معطلا من قبل قد وجد أخيـــرا منصرفا ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيرا أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » . وقد أقام «هيجل» مـــذهبـــه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . واننا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لمؤلف كانط من المشكلات الفلسفيـــة . صحيح أن النتائج التى توصل اليها هيجل قد تبدو بعيدة بعدا كبيرا عن نتائج

النقد الكانطى »، ولكن مهما يكن قد اعترى «النقدية» من تغيير فى المـــذهب الهيجلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة «مربورج» : « الأولانيات » :

أول ماعنيت به هذه المدرسة ــ وزعيمها «هرمان كوهن» (١٨٤٢ ــ ١٩١٨ ــ هو تفسير مذهب كانط تفسيرا جديدا ، فحاولت أن تثبت أن كـــل المعرفة الانسانية ليست شيئا سوى «أولانيات» ، ولا وجود لأشياء هـــى معطيات مباشرة من التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ؛ والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشىء خارج عنه بـــل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مربورج وثيقة الصلة بالمنهـــج الكانطى ، منهج الترنسندنتالية : الاولانيات هى « الجهد المبـــذول لصـــون الايمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول الى تبرير نفسهـــا أن تكون مقررة تقريرا قويا يدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانـــط أعمق تأثيـــر « ارنست كاسيرر » (١٨٧٤ ــ ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة «الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عـــن صـــور الحضارة الانسانية .

(ج) فى فرنســـا : « رنوفييه » و « النقدية الجديدة » :

حاول « رنوفييه » (١٨١٨ ــ ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ،

على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستيوارت ميل » و « هربرت سبنسر ». وبحث رنوفييه الفلسفة الكانطية فى مجلة «النقد الفلسفى » ، ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص »تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة،كل واحدة منها خليقة أن تكفل لصاحبها مكانا مرموقا فى سجل الخالدين ، ولكنه أنكر «النومين» والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

٩ ـ تعاليم كانط فى نظر ((شوبهور)) :

لعل خير ما تختتم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص »وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الاجيال الفلسفية فىالمانيا وفىغيرها من البلادالأوروبية أن نورد طرفا مما حرص «شوبنهور» على تسجيله فى تذييله لكتابه « العالم من حيث هو ارادة ومن حيث هو تمثل » . قال شوبنهور : « ان عملا فكريا رائعا خرج من يدى عبقرى أصيل ، يكون له دائما على مجموع الانسانية من الأثر العميق النفاذ ما لايمكن معه أن يقدر مقدما الى اى أزمان متقادمة والى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد اشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتما : لانه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الانتاج الفنى من الثقافة والازدهار فان العبقرى كالنحلة يحلق دائما فوق الارض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لايمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظرا لبعد المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . ان العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ابان حياة انسانية طويلة زاخرة ، منتهلا من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزا مهيأ ، لايمكن مع ذلك أن يصبح لتوه ملكا

للانسانية ، لأن الانسانية ليس لها من قوة على التقبل والاخذ قدر ما له هو على الاعطاء والبذل . وكذلك تعليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عـــن بالغ قوتها وعظيم قيمتها ... ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا »... فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى او أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لانزال فتية جدا ، وان يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت وشـــاخت : ان اظهار الاغلاط والاخطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمتـــه تنويها وضحا تاما — لأن العيوب منفردة ومحـــدودة ويمكن ادراكهـــا تـــوا وجملة ، فى حين أن تفرق آثاره لا يسبر غوره ولا ينضب معينه — وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله ... على أن أعمال كانط ، ليست بحاجة الى مدائحى المتواضعة : انها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيـــا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا بنصها بل بروحها » .

«ان ما أردته فىهذا التذييل لكتابى ليس الا تبريرا للمذهبالذىعرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غنـــاء عنه ، لأن تتابـــع أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتـــابع متأثـــر دائما بتلك الافكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منهـــا مبـــاشرة . وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسى ، من مؤلفات كانط ، كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط أود أن أؤكد مرة أخرى مـــاكنـــه

لهذا الاستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما اشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالاجمال فضله الاكبر فى نظرى . وان أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقته بين « الظاهرة» وبين « الشىء فى ذاته » تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الاشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الاشياء كما هى فى ذاتها » . . . وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الاولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولا أدق وأكثر استيعابا من سابقيه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات » و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى ان نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتمسا ،لا خارج أنفسنا بل فينا . .وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » و «ثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلبا تاما . . فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجرأ على أن يوضح فى تعاليمه استحالة اثبات جميع تلك العقائد التى كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم باثباتها » . . . «وكان على كانط أن يؤسس فى الفلسفة — على الاقل فى أوروبا — حكم المثالية» ، و « نستطيع اذن أن نقول أننا قبل كانط ، كنا فى الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . » .

« هذه الصفحات ، وان تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفى شاهدا على أنى أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عميم » .

ولقد صدق شوبنهور فيما تنبأ به عن اشعاع الفلسفة الكانطية : فمن كان يظن أن الفكر الكانطى سيجتاز المحيط الكبير،أوائل القرن الماضى ،ليصل الى قلب العالم الجديد ،بفضل «فريق من الامريكيين الشجعان ،قد استطاعوا

أن يبذلوا جهد الابطال لايقاف تلك الامة البراجماطيـــة التجاريـــة على بعض تيارات أعمق للحياة العقلية فى الغرب والشرق » واختاروا لأنفسهم اسمـــا مشتقا من فلسفة كانط ، وعبروا عن عقيدتهم «الترنسندنتالية» تعبيرات فى روحها كانطية ولخصوها فى : القـــول بوجـــود النفس ، والزام الضمير ، وثبوت الحس الدينى وشيوع النور الجوانى ، والشعور الجوانى ، والشعور بالقداسة والجمال — وبهذه العقائد الراسخة يجاوز الانسان نفسه الظاهرة وان كان يوافق القانون الكامن فيه .

كانط وفلسفة الحرية

كانط وفلسفة الحرية

١ ــ تقديم الفيلسوف :

أن عمل كانط فى مجال الفلسفة عمل ضخم ، عميق شامخ ؛ متـرامى الاطراف . وليس فى هذه الاوصاف مبالغة ، بالقياس الى اثر هذه الشخصية الكبيرة . التى ألهمت الفكر الحديث وطبعته بطابعها ، منذ القرن الثامن عشر حتى وقتنا هذا ، لا فى ألمانيا وحدها بل فى أوروبا وأمريكا أيضا .

والحق أنك لا تستطيع أن تطرق بابا من أبواب المعرفة أو أبواب العمل فى هذا العصر ، دون أن تلتقى بكانط ؛ راغبا كنت أو كارهـا . أطرق باب الميتافيزيقا ، أو باب العلم ، أو باب الاخلاق، أو باب الفن، أو باب الاجتماع أو باب السياسة أو باب الدين ــ اطرق هذه الابواب كلها وأنت واجد فيلسوف «كونجزبرج» يستقبلك ويرحب بك ، وهو ان لم يحقق لك بغيتك ، فهو يمحضك النصح خالصا ، ويدلك على معالم الطريق ؛ ثم هو قديزور عنك أحيانا أو يتركك وشأنك الى حين . ولكنك أنت لاتستطيع أن تتركه الا وقد غير حالك ، فلم تعد كما كنت قبل أن تلقاه .

٢ ــ أمام محكمة العقل :

وفلسفة كانط فى جملتها يمكن تلخيصها فى قولنا أنها استعادة وتمجيد للقيم الروحية الاصيلة التى سيطرت على الاذهان فى أوروبا المسيحية ابان

القرن الثامن عشر . وماهى الا ان ظهر الفيلسوف على المسرح حتى تغيرت المشاهد على يديه : فأضحى العلم ، والاخلاق ، والحق ، والفن ، والدين ، أمورا جوهرية لها مسوغاتها ومستنداتها أمام محكمة العقل،باعتباره اللسان المعبر فى بيان عن قوه «الناطقية» فى الانسان ، تلك التى تميزه عن سائر الحيوان ، وتجعله فى الارض أهلا لخلافة الله .

ولم تعمد الفلسفة النقدية الكانطية الى تسويغ قيم العلم والاخلاق والحق والفن والدين ، عن طريق الحدس بما هو رؤية مباشرة ، أو عن طريق الاستدلال على حقيقة مفارقة للانسان متعالية : فان مثل هذه الامور منشأنها أن تفلت منا دائما ، وانما اكتشفت الكانطية هذه القيم اكتشافا « جوانيا » ، أعنى باعتبارها الشروط الضرورية لأبسط ممارسة للملكات الانسانية .

٣ — ماذا يعلمنا النقد ؟ :

واذا بدا لبعضنا أن يتساءل عما يعلمنا كانط فى « نقد العقل الخالص » كان الجواب : انه قد علمنا الشيء الكثير : علمنا أولا أن فى ادراك موضوع من الموضوعات قد انطوت من قبل جميع الوظائف العقلية التى يمارسها الانسان فى أشد العلوم تعقيدا ؛ وعلى هذا النحو وجد العلم مسوغاته . أما القيم الأخلاقية فتتولد مباشرة من طابع العقل نفسه فى جانبه العملى . وأما الجمال والغائية فمن الشروط الضرورية لنشاط الفهم والخيال . ولا حاجة الى أن تربط الميتافيزيقا هذه القيم بأشياء فى ذاتها ، أو بعالم مفارق بائن عن عالم الانسان .

وقد علمنا أن الكانطية ، فى جميع مراحلها النقدية ، حريصة الحرص كلــه على أن تضع نشاط الروح ، والعفوية الخالصة فى المكان الاول ، ولم ترد أن تكون المعرفة حدا للفكر بل ثمرة من ثمراته اليانعات ؛ وأكدت الحريــة شرطا وشرطا وحيدا لا غناء عنه للحياة الأخلاقية ؛ وجعلت الفن والجمـــال معتمدين كذلك على حرية الخيال ، كمـــا جعلت الالزام « الجوانى » أساسا للسلوك الدينى .

٤ — ثورة فى نظرية المعرفة :

وهكذا أضحت الكانطية ، أمام الأجيال الصاعدة ، ديناميـة فكرية تنحو الى البناء والتعمير . ومذهبا فلسفيا يحول المعطيات الى مهـــام لنشـــــاط الذات ، وفلسفة للعمل الروحى على الاصالة . فانبثقت منها ، فى القرن التاسع عشر وفى عصرنا هذا ، جميع المذاهب التى لا تلتمس فى الواقع شيئا يشاهد، بقدر ما تلتمس فيه عملا يعمل .

و«الثورة الكوبرنيقية » ، شعار الفلسفة الكانطية ، قد ثبتت فى الأذهان هذه الحقيقة الكبرى : وهى أن العالم العيانى ، أو العالم الطبيعى والظاهرات، ليس عالما مفروضا علينا ، وانما هو معطى لنا أو مطروح أمامنا . ولم يعـــد انسان «مابعد الثورة» متلقيا للاشياء ، ولا متفرجا على الدنيا . وبالتالـــى لم يعد الانسان كائنا كسائر الكائنات ، ولاظاهرة كونية من بيـــن ظاهـــرات أخرى كثيرة . ان الأنا المفكرة تجعل من «الذات» شيئا يجاوز «الموضـــوع» وتجعل «حرية» الانسان أمرا يتخطى عالم الظاهرات ، عالم الزمان والمكان ويندرج فى عالم «الحقائق» ، عالم «النومين» .

وجوهر النظرية الكانطية هو دور الذات العارفة فى الربط والتأليف . والقضية المنتجة حقا هى القضية «التأليفية» . والتحليـــل نفســـه لايكون تاما الا اذا كان مسبوقا بتأليف ومؤديا الى تأليف . ولكن الكثيرين اخطـــأوا فى اصابة ما يرمى اليه كانط ، اذ فهموه من خلال التحليل وحـــده — على نحو ما رأينا عند الوضعين أو التجريبيين المحدثين — وفاتهم أن نشاط الذات العارفة عند كانط ، أو حركة «القوة الناطقة» كما يسميها فلاسفة الاسلام ، يتمثل أيضا وعلى الأصالة فى السعى الى المطلق ومجاوزة النسبى . وفـــى باب « الجدل الترنسندنتالى » بيان واف لقوة المطامح المشروعـــة . ومسيرة المثل العليا ، وفيه كذلك كشف مبين عن الحاجة الى الاعتقاد . واقرار رصين للبعد الجوانى للدين .

٥ — تدليـــل « ترنسندنتالى » على الحرية :

ان لكانط كلمة مأثورة نريد أن نقدمها فى بداية الحديث عن فلسفة الحرية قال : « أمران يستثيران اعجابى : السماء ذات النجوم من فوقى ، والقانون الأخلاقى فى قلبى » . ويخيل الينا أن شيخ المثالية الألمانية قد أراد بهذه العبارة الوجيزة أن يشير الى أمرين عظيمين ، كان ومازال لهما فى حياة الانسانيـــة الواعية قيمة عالية : الاول مشهد الكون العجيب الذى يدل على أن هنالك قوة روحية عظيمة . تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكـــون كلـــه ؛ والثانى مشهد الضمير الانسانى ، ذلك « الصوت الداخلى » — كما يسميـــه الشاعر الألمانى «شيلر» — ذلك الصوت الذى يملى على المرء ماينبغى ان يعمل لكى يحيـــا حيا فاضلة :

المشهد الاول ينحو بالانسان الى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس ، أو «عالم الشهادة » ليتجه الى ماوراءه ، وهو مايعبر عنه باسم الدين . أمــا المشهد الثانى فينحو به الى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو مانعبر عنه باسم الأخلاق (١) .

والاخلاق عند كانط تقوم على الحرية . وفى كتاب « نقد العالم العملى » حدد لنا الفيلسوف قانون الاخلاق من الناحية النظرية الصرفة ، ثم انتقــــل الى الناحية العمــلية ، ناحية التحقيق والتطبيق ، لأنه كان يرى من الأمور الاساسية فى الفلسفة أن يتصور علم الاخلاق قابلا للتحقق فى المعــاملات ، وان تبحث الأفكار المرتبطة فى الأذهان بتحقق المثل الاعلى الاخلاقى فى غمار حياتنا اليومية .

والشرط الأول اللازم توافره حتى يصبـــح المثل الاعلى الاخلاقى حقيقة واقعــة ، هو الحرية . وعنــده أنه حيث لا تكون حرية لاتكون اخلاق ، ولا أخلاقية من غير حرية .

وفلاسفة كثيرون قبل كانط قد تناولوا بالبحث مسألة الحرية واتبعوا ، لاثباتها أو نقضهــا ، طرائق مختلفة : سيكولوجية أو صوفية أو عقلية أو تجريبية . ولكن أحدا منهم لم يهتد الى اتباع المنهج النقدى ، الذى هو طبعــا سبيل كانط لبحث المشكلات الفلسفية . وهذا المنهج عبارة عن ان يأخــذ الباحث مادة لبحثه ، لا الاشياء التى هى موضوعات معرفتنا وعملنا ، بــل

---

(١) انظر كتابنا : « الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثــورة » (دار القلم بالقاهرة ١٩٦٥ ص ٢٥٣) .

يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل . وبعبارة أخرى ، النقد انما يبحث فى العقل نفسه لا فى الاشياء ، ملتمسا المبادىء الاولى للمعرفةالنظرية وللحياة العملية . فاذا طبقنا هـــذا المنهج على المشكلة التى نحن بصددها ، استطعنا أن نقول ان كانط سيحاول ــ بتحليل العقل نفسه ــ أن يحدد الشرط الاول لتحقيق القانون الاخلاقى ، وهو الحرية .

وكل تدليل عند كانط انما يتلخص فىالصيغة المشهورة : «ان لكاستطاعة لأن عليك واجبا » Tupeux, parce que tu doig : ومعنى هذا ان العقل يأمرنا بطاعة القانون الاخلاقى .ولنيكون لهذا «الامر معنى ، بليكونمتناقضا اذا لم يكن لدينا على الاقل امكانية الاستجابة له . وبناء على ذلك لن يكون بناحاجة الا الى الالتفات الى اتســاق الفكر مع نفسه اتساقا ضروريا ، لكى نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية : ذلك هــو المنطلق الأول للنظرية الكانطية .

وليس يتسع المقام لعرض هذه النظرية الترنسندنتالية عن الحريـــة ، لأننا انما قصدنا الى تناول هذه القضية من وجهتى نظر أربين : وجهـــة النظر الاخلاقية ، ووجهة النظر السياسية . ونكتفى هاهنا بأن نقول اننـــا اذا تتبعنا نتائج النقد الكانطى ، وجدنا أن الافعال الانسانية يمكن اعتبارهـــا ضرورية مو وجه ، وحرة من وجه آخر : فأى فعل من الافعـــال : بمـــا هـــو ظاهرةمن الظاهرات ، واقعة فى نطاق الطبيعة ، يكون محددا تحددا مطلقا بالنسبة الى سوابقه فى الزمان ، شأنه فى ذلك شأن الحركة بالنسبة الى الجسم الجامد . ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حرا ، من حيث صدوره

من كائن انسانى ناطق ، ينتمى الى عالم لازمانى ، أو عالم يقع خارج الزمان أن صح هذا التعبير ... ونتيجة هذه النظرية أن للانسان طبيعتين : طبيعة ظاهرية ، وطبيعة باطنية ، وأن الطبيعة التى تقع فى قبضة تجربتنا ليست سوى الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية . وطبيعتنا الحقيقية ليست فى زمان وانما هى خارج الزمان ، وان شئنا قلنا أن الزمان فيها وليست هى فى الزمان .

وجملة القول ان نظرية الحرية ، على نحو ما يريدها الفيلسوف ، انما تهدف الى تخليص الانسان من سيطرة الجسم وطغيان المحسوس . وهما فى نظره قوام مافينا من فردية طبيعية : لأن ما هو فردى هو الظاهرة والوجود التجريبى فالحرية الكانطية تحاول اذن أن تحررنا من قبضة «الفردية» ، اذ تمنحنا «الشخصية» . والشخصية عنده أشبه بأن تكون ائتلافا من الفردى والكلى ، بمعنى أن «الاشخاص» متميزون حقا ولكنهم مع ذلك متحدون ، أو ينبغى أن يكونوا كذلك . وبعبارة أخرى هم متحدون من الداخل ، وأواصرهم الانسانية جوانية ، بمعنى أن الصلات بينهم يجب أن لا تكون مجرد مجاورة فى المكان أو مصاحبة فى الزمان ، بل الاولى أن تكون صلات قرابة فى الروح وتعاطف بالوجدان .

ومهما يكن الرأى فى هذه النظرية الميتافيزيقية فانها تتضمن فكرة عامة يؤيدها تاريخ الذهن الانسانى تأييدا باهرا : وتلك فكرة مؤداها أن أمام الانسان وجهتين للنظر الى الاشياء والموجودات : فاننا اذا تأملنا فى الحياة وفى آثار الفكر وجدنا تحت أسماء مختلفة شعورا واضحا بهذه الثنائية . انها كما يقول بوترو فى صميم تفرقتنا المألوفة بين الآداب والعلوم ، بين

الحياة والآلية ، بين العيانى والمجرد ، بين الفن والهندســـة ، بين الاخلاق والفيزيقا ، وبين العمل والنظر .

يستطيع الانسان أن يذهب ــ كالعالم ــ مما هو «معطى» الى ظروف وجوده . ولكن الانسان يستطيع أيضا ــ كالفيلسوف ــ أن يعطى نفســه بالفكر كلا ليس بموجود ، وأن يعمل على تحقيقه فى عالم الاعيان . نستطيع أن نذهب من الكائن الى الممكن ، أو من الممكن الى الكائن . وهذه الثنائيــة قد أعلنها كانط ، وردها آخر الأمر الى التفرقة بين ناحية النظر وناحية العمل . وأوضح الفيلسوف هاتين الوجهتين ، ولكنه دلل على وجوب التوافق بينهما فى النهاية ، ووجوب ارتباطهمـــا على نحو ما ، وبذل جهدا كبيرا لكى يكون تصور هذا التوافق ميسورا (١) .

٦ ــ **الحرية من وجهة النظر الاخلاقية :**

تتبدى لنا فلسفة كانط ، من حيث الاخلاق ، نازعة نزوعا صريحـــا الى الحرية : فهى تريد أن لايكون الفعل الاخلاقى أخلاقيا مالم يكن صـــادرا عن ارادتنا الحرة . ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعـــد أخلاقيـــا ، اذا صدر عن خضوع لارادة خارجية . فمنـــاط أخلاقيـــة الفعل عند كـــانط انبثاقة من «ناموسه الذاتى» ، وصدوره عن كياننا «الداخلى» ؛ وهذا ماتعبر عنه الصيغة الكانطية المشهورة : أن بعض الافعـــال يجب أن تعتبر أوامـــر الهية ، لأنها ملزمة لنا الزاما داخليا ، ولا ينبغى أن ينظر اليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر الهيـــة (٢) .

---

(١) بوترو : « فلسفة كانط » باريس ١٩٢٦ ، ص ٣٥٣

(٢) كانط : « نقد العقل الخالص » المنهجية الترنسندنتالية ٢ ، ٢

وكذلك تنزع الاخلاق الكانطية الى الحرية ، لأنها قد جعلت بداية نظرهـا الطبيعة الناطقة أو الشخصية الانسانية ، واعتبرتهـا « غاية فى ذاتهـا »، لا يصح أن تذوب فى غيرها . ومن أجل هذا كانت الحرية هى الصفة الاولى من صفات الكائنات الناطقة ذات الشخصيات المستقلة (١) .

والفعل الأخلاقى لدى كانط يجب أن يكون شرطه الأول البراءة من المصلحة أو الهوى . وهذا ما يعبر عنه أيضا حين يقول ان الفعل الاخلاقى يجب أن يطاوع « أمرا جازما » لا نقض فيه ولا ابرام ، لا « أمرا شرطيا » ؛ أى محدد بغرض خاص يرمى اليه (٢) . وفى هذا الصدد يمكن أن يقـال ان الفعل الاخلاقى يشبه النشاط الفنى الذى يجعله كانط نموذجا للحرية ، فهو يجد بعيته فى نفس ممارسته لا فى نتائجه . والفعل الذى يصدر عن مجرى الآلية والعادات الموروثة أو المكتسبة لا يكون فعلا أخلاقيا على الاصالة ، لأن الفعل انما يسمو الى مرتبة الأخلاقية ، حين يحدده الجزء الحر من الكـائن الانسانى ، وهو جزؤه العقلى ، أو قوة «الناطقية» فيه . فالفعل الاخلاقى مصدره وجوهره الجانب الروحى فى الانسان .

وهذه القضية تفرق بين الأخلاق الكانطية وغيرها من ضروب المذاهب الحديثة والمعاصرة التى تجعل الاخلاق نابعة من الجزء البيولوجى من الكيان الانسانى من حيث انه مطابق لما يسميه برجسون «الوثبة الحيوية» أو «الجهد

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » (أنظر النص رقم ١٣ فى كتابنا هـذا) .

(٢) كانط : نفس المصدر (أنظر النص رقم ١٤ فى كتابنا هذا) .

المولد للحيـــاة » (١) .

(أ) **الحرية الرشيدة :**

وحرية الشخص ، عند كانط ، يحددها اعتبار غيره من النـــاس . والأخلاق الكانطية ، خلافا لما قد يظن أحيانـــا ، هى أخـــلاق « اشتراكية » صريحة ، لأن الانسان فيها منظور اليه دائما من جهة صلته بالآخرين ، «والأمر الجازم» أو «الواجب» انما يحضه على أن يتصرف « بحيث يجعل مبدأ عملـــه قانونا كليا شاملا للانسانية كلها » . والمبدأ الكانطى الذى يدعو الانسان الى مراعاة حقوق الغير قد يبدو للبعض تقييدا للحرية . ولكن كانط قد رد مقدما بتفرقته بين ما يسميه «الحرية الخرقاء» كما تكون عند الطفـــل والمتوحش ، وهى تلك التى لا تلتفت الى حق الآخرين ، وبين «الحرية الرشيدة » التى هى خاصية للانسان فى الجماعة المتمدنة ، تجعله يقيد من نفس مجال تصرفه مراعاة لغيره ، وفقا لقانون الاخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون داخلى الزمنا أنفسنا به ، لا خضوع لارادة خارجة عنا . وبين أن فى هـــذه النظرية اتجاها صريحا لتحقيق حرية الشخصية الانسانية من نزعات الفردية، وتخليص الدول من مطامع السيطرة على غيرها .

وان دعوة الاخلاق الكانطية دعوة تلتمس الحرية للافراد والجماعات : ولذلك رأى أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستورا «جمهوريا» بمعنى أن يكون أساسه الحرية ؛ وعرف الانسان الاخلاقى بأنـــه ذلك الذى يستطيع أن يشعر بالعدالة «المجردة» التى تجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، ورأى

---

(١) برجسون : « منبعا الاخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ ص ٥١ ، ١٠٣

أن استبداد الحكام بالمحكومين يدوم ما وجد المستبد مبررا له باسم العدالة «النسبية »، عدالة الوقت المعين والأفراد المعينين .

ولكن «الواقعيين» وغيرهم قد يعترضون على كانط بقولهم ان الشعور بعدالة مجردة ، تصدق على كل زمـــان ومكـــان : هو أمر لا وجود لـــه ؛ واختراع من مخترعات الميتافيزيقيين ، وأن « فكرة» العدالة انمـــا تحددها عند الانسان حالته الاقتصادية فى وقت معين ، وهى تتغير بتغير هذه الحال. ومن الميسور الرد على هؤلاء باسم كانـــط ، فنقول : أيظن الواقعيون بـــأن الفلاحين الذين كان يحلو «لقيصر بورجيا» أن يوثقهم الى جـــذوع الاشجـــار ويثخن أجسامهم بالسهام ، تلهية لسيدات البلاط الحسان ، لم يكونوا يشعرون حينذاك بأن قيصر بورجيا قد اعتدى ، فى أشخاصهم ؛ على «فكرة» العدالة المجردة ؟ وهل يظنون حقا أن أولئك الفلاحين التعســـاء كانوا يرون حظهم عادلا بالنظر الى الاحوال الاقتصادية فى عصرهم أو فى بلادهم (١) ؟

(ب) الحرية استقلال الفرد بازاء المجتمع :

واذا كان مذهب كانط فى الاخلاق مذهبا اجتماعيا ، كما قلنا ؛ من حيث أن الفرد فيه منظور اليه من جهة علاقاته بغيره من أفراد المجتمع ، فالفرد مع ذلك ينبغى أن يكون حرا وأن لا يكون لأحد عليه سلطان ، مالم يلحق بالغيـــر ضررا . والحرية بهذا المعنى عبارة عن الاستقلال الذى يملكه الفرد بـــازاء المجتمع الذى هو جزء منه من حيث أن هذا الاستقلال حق من حقوقـــه ، وذلك وفقا للتعريف الكانطى المشهور : « الحق هو جملة الشروط التى تجعل

---

(١) أنظر : جوليان بندا : «الكانط» (جنيف ـــ باريس ١٩٤٨ ص ص٢٥).

الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع ارادة آخر ، طبقا لقانون كلى للحرية»(١)

لئن يكن «جزء» من الفرد محددا بالجماعة ، ففى الفرد جــزء آخــر لايستهان به ، وهو مستقل عنهــا وله معنى بذاته . واذا لم يكن فى الكائن «الحى» صراع بين الأجزاء والكل ، ففى الكائن «الناطق» صراع مستديم بين ماهو فردى وماهو اجتماعى . وتلك هى دراما الحياة الانسانيةفىالمجتمع ، وهى دراما طبيعية ولازمة لتقدم الجنس البشرى : ونحن نقرأ فى رسالة كانط «أفكار عن تاريخ انسانى عــام من وجهة نظر كونيــة » (١٧٨٤) : «خليق بنا أن نشكر للطبيعة ما ولدت فى الناس من طباع جامية عنيدة ؛ وما أثارت بينهم من غرور يدفع الى التنافس والحسد ، ومــا غرست فى نفوسهم من نهم للمال لا يشبع أو جشع للسلطان لا يقنع . ولولا ثورة هذه الانفعــالات والشهوات لظلت الاستعدادات والمواهب المفطورة فى الانســانيــة ، تغط فى نوم عميق لايستيقظ ولا تفيق . ان الانسان يطلب الوفاق ، لكن الطبيعــة أعرف بمصلحة جنسه ، انها تريد الشقاق» . هذا الصراع الذى يتحدث عنه كانط هو وسيلة الطبيعة لتحقيق النمو الكامل للملكات الطبيعية لدى الافراد الذين يتألف منهم الجنس الانسانى . وهذا النمو هو شرط التقدم الاجتماعى والحضــارى (٢) .

(ج) الحرية وفلسفة التاريخ :

وواضح أن تصور كانط للتاريخ ــ باعتباره مسرحا للصــدام والصراع

---

(١) كانط : «نظرية الحق» مدخــل ب ، ترجمــة فرنسية بقلم بارنى باريس ١٨٥٣ .

(٢) كانط : « أفكار عن تاريخ انسانى عام من وجهة نظر كونية » .

هو تصور مطبوع بطابع الحرية . وهــذا التصور فى ذهن الفيلسوف عماد لتصور «الحق» باعتباره الشرط اللازم «للتعايش» الحريات الفردية ، وهو عماد أيضا لتصور الدولة ، من حيث أن غرضها ليس هو ارشـــاد الناس الى السعادة بل كفالة النظام . ولكى تنمو المصادمات ، ولكى يتيسر للانسانية من خلال المصادمات أن تتقدم نحو الاحسن والافضل ، لابد من كفالة الحرية .

ان مخطط النمو والتقدم الذى يسير فيه التاريخ الانسانى انما هو تعبير عن المثل الاعلى للحرية ، من حيث هى نطاق الافعال التى لاقهر فيها ولاقمع. وكلما زادت المصادمات قلت العوائق الصناعية التى تقيمها الحكومـــات فى وجه الفعل الانسانى . والاستنارة الحقيقية هى كما يقول كانـــط : خروج الانسان من سن القصور الى سن الرشد . ولكن للخروج من مرحلة القصور لابد للانسان من أن يحطم أغلالا كبلته قرونا وأحقابا ، ولابد له أن يحصـــل مزيدا من حرية الحركة الروحية والمادية ، وأن يتوصـــل الى تضييق دائرة الافعال المفروضة ، وتوسيع مجال الافعال المباحة . وبهذا الصدد يقول لنا كانط : «بمقدار ماتلغى القيود المفروضة على نشاط الانســـان ، وبمقـــدار مايتاح للناس جميعا أن يستمتعوا بالحرية الدينية ، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة (١) .

ويلاحظ الفيلسوف ، بشىء من الاغتبـــاط والاعتزاز ، حركة التحرير وهى تنمو فى العالم وتنبسط أمام عينيه . وحديثه لا ينصرف الى الحريــــة الروحية فحسب ، بل ينصرف كذلك ــ وهو هنا على وفاق مع الافكار التقدمية فى عصره ــ الى الحرية الاقتصادية أيضـــا .

---

(١) كانط : « أفكار عن تاريخ انسانى عام من وجهة نظر كونية » .

ومثال السلام الذى يبتغيه الفيلسوف . ذلك المثال الذى يجب تحقيقه من خلال استتباب الدستور الشرعى ،دستور العلاقات بين الافراد ،وتوسيع رقعته حتى تمتد الى العلاقات بين الدول والحكومات — هذا المثال يطابق مثال الاقرار والتدعيم للحرية المدنية ، أى الحرية المكفولة من القانون ، خلافا للحرية الغاشمة التى كان يمارسها الانسان فى حال الفطرة . فالغرض الذى يسعى اليه التاريخ الانسانى هو اقامة دستور شرعى شمولى ، او بعبارة أخرى تحقيق السلام الدائم فى كنف الحرية المستنيرة .

(د) نموذج الحرية لدى الانسان : الاحساس بالجمال :

وتتجلى منازع الحرية عند كانط فى نظرته الى الشعور الفنى ، واعتباره الاحساس بالجمال نموذجا للحرية لدى الانسان. وهذا الشعور فى نظره يولده شىء مشترك مشاع عند الناس جميعا : يعنى الحاجة الى اقامة علاقة انسجام بين قوتين فيه ، قوة الحدس ، وقوة الفهم . وهذا الشعور الجمالى بما له من طابع البراءة والشمول ، يكون حينئذ وثيق العرى بالشعور الاخلاقى .

والابداع الفنى يرى فيه كانط ، بالنسبة الى الكائن الانسانى، ممارسة كاملة للحرية والانطلاق من أسر الحاجات الخارجية . وبهذه النظرة كان للفيلسوف فضل السبق فى اعلان الفكرة الجديدة عن الفن ، تلك الفكرة التى بسطها بعد ذلك الشاعر الفنان «شيلر» فى كتابه « رسائل عن تربية الجمال عند الانسان » ، ومؤداها أن هنالك قيمة أخلاقية ملازمة للنشاط الفنى .

ومن حق مؤلف « نقد الحكم الجمالى » أن نسجل له فى هذا الصدد ما يمكن أن نسميه « مركز التنسيق » فى فكره ، وأعنى بذلك النقطة التى تتصل عندها بعرى القرابة جميع القيم الانسانية التى أشاد بها ، وان تميز بعضها

عن بعض فى ظاهر الامر : ونقطة التنسيق هذه هى اتسام هذه القيم جميعا بسمات ثلاث ، الشمول ،والبراءة ،والحرية.وما السمتان الاوليان الامظهران من مظاهر الحرية .

٧ ـ الحرية من وجهة النظر السياسية :

أما من وجهة النظر السياسية فلاشك أن الكتابات الكانطية تتألق مناصرة للحرية . ذلك أن كانط يعتبر «الدولة» جملة « أشخاص متميزين » ، يعنى بذلك انهم احرار . وقد رأينا انه يرى أن العنصر الاساسى فى المجتمع هـــو الشخصية لا الفردية ، وأن الدولة هى الكل « بالقياس الى أعضائها » (١) ونراه ينادى بمبدأ احترام الشخصية والحفاظ على كرامتها ، وتحريم كـــل ما من شأنه اهدار هذه الكرامة .

ونستطيع أن نقرر بأن الرأى الراجح فى التعبير عن نظرية كانط السياسية هو أن الدولة عنده هى « دولة عقدية » كما يقول فقهـــاء القانون . ومعنى هذا انها الدولة القائمة على عقد ضمنى ، بمقتضـــاه يـــرى المواطن انه فى مقابل واجباته قبل الدولة ، قد ارتبطت الدولة معه بعقد مثالى يخول لـــه حقوقا عليها ، لا يجوز لها اهدارها أو الانتقاص منها ، لأن فى ذلك سلبـــا للحرية . وحق المواطن على الدولة هو كفالة الحرية لاتحقيق السعادة .

(أ) الحرية و « الدولة الأبوية » :

ومن أجل ذلك وباسم الحرية دائما ، نرى كانط يتصدى بالنقد «للدولة الأبوية » كما يقال الآن ؛ وهى تلك التى تريد أن تحقق للمواطنين الرفاهيـــة

---

(١) كانط : « نظرية الحق ، الجزء الثانى ، القسم الأول ٤٣ .

أو السعادة . وهو يرى أن ذلك ليس من شأن الدولة ، بل واجبها الاول أن تهيىء للمواطنين ظروف الحرية التى تيسر لهم أن يصلو الى السعادة، ان شاءوا أو اذا كانت لديهم القدرة على ذلك . وغرض الدولة الاول والاخير هـو اقامة النظام والقانون ، أو « تعايش الحريات » فى علاقات الافراد بعضهم ببعض ، وتعاون بعضهم مع بعض فى العمل والانشاء : « ان فكرة حق عام للافراد مشتقة كلها من فكرة الحرية فى العلاقات القائمة بين الناس، ولا شأن لها بالغاية التى يطلبها الناس بطبيعتهم ولاشأن لها برسم الوسائل لتحقيقها. وهذه الغاية (أى السعادة) لاينبغى أن تدخل بأى وجه من الوجوه فى هذا القانون ، باعثا محددا له ... فالناس يتصورون السعادة على وجوه مختلفة جدا ، ولا نستطيع أن نرد ارادتهم الى مبدأ واحد مشترك ، ومن ثم الى قانون خارجى يلائم حرية كل واحد » (١). وواضح أن المقصود بالحرية هنا هو الحرية الفردية التى يكفلها الدستور الشرعى لكل واحد فى نطاق القانون وهى قوام الشرط الصورى الذى يستطيع كل واحد على اساسه أن يسعى الى تحقيق سعادته بالطريق الذى يراه .

(ب) الخلاف بين كانط وهيجل :

وظاهر مما قدمنا مبلغ الاختلاف بين نظرية كانط هذه وبين نظريات لا حقة ، أرادت أن تكون الحقوق من نصيب الدولة والواجبـات من نصيب المواطن ، وأخرى كان همها تحقيق مجد الدولة ومجد الامير ، دون اعتبار لحرية الفرد فى الدولة أو حريته بازائها . ولكن كانط اختار الحرية السياسية

---

(١) كانط : « عن القول الشائع: بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٢) ـــ النص فى رابل «كانط» ص ٢٥٣ بـــع .

للمواطن ، موقنا بأن « مجد الدولة » لايستطاع تحقيقه فى اغلب الامر الا بالحرب : والتاريخ البشرى شاهد على ذلك . وبديهى أن الحرب لــكى تكون ناجزة تتطلب الغاء حرية المواطنين أو ايقافها ، وتفرض عليهم الطاعة لارادة أعلى من ارادتهم .

واذا كان يوصى الدولة ـــ ما بقيت الاخـــلاق الدولية على مـــاهى عليه ـــ أن تظل قابضة على سيفها بيدها ، فهو لا يسلم بما سلم به بعض خلفائه فى ألمانيا ، وما أشادوا به أحيانا من أن السيادة الحقيقية للدولة هى الاعداد للحرب . فالقرابة الروحية بين كانط وبين أكثر المفكرين السياسيين فى العـــالم اللاتينى قرابـــة أوثق ممـــا بينه وبين الكثيرين من مواطنيـــه الجرمانيين . فمن الواضح جدا عند أمثال «منتسكيو» و«روسو» و «بونالد» أن الواجب الاول بالنسبة للدولة هو تحديد علاقاتها مع أعضائها ، لاكفالـــة وجودها فى مواجهة أخطار من الخارج ، ولا احكام تنظيمها بقصد التوسع والفتح . فكان لابد اذن أن ننتظر زمانا الى أن يأتى «هيجل» لنسمع من فيلسوف أخلاقى أن الفعل الذى تبلغ به الدولة «أعلى مراتب المثالية » هو الحرب(١) . وتلك دعوى قـــد رفضهـــا كانـــط من قبـــل حين أهاب بالانسانية المفكرة أن تعمل على القضاء على جميع أسباب الحروب وارساء أسس السلام الدائم بين الدول . وفى هذه الدعوة الكانطية مايثبت ايمانه الراسخ بالحرية الفردية التى تقضى عليها كل حرب مهمـــا تكن قضيتها عادلة .

(ج) اتحاد أمم « لاحلف دول » :

ونقول أخيرا ان كانط نصير للحرية فى العلاقات بين الدول . وفكرة

(١) أنظر . جوليان بنداء : «كانط» ، نفس الموضع .

السلام العالمى ، كما يتصورها ، انما تقوم على «اتحاد» بين الدول يضمن لكل منها حريتها وحق كل واحدة فى أن تدخله أو تخرج منه باختيارها . وقد أصر الفيلسوف على أنه ليس من حق أى دولة ، مهما تكن من القوة والمنعة ، أن تجعل من نفسها مهيمنة على الدول الاخرى ، أو أن تضطرها غصبا الى الاندماج معها فى حلف من الاحلاف — وكل حلف فى نظر كانط هو من مجرد فكرته وماهيته عدوانى بالضرورة ، أو لابد أن يصير كذلك — واذن فلا حاجة الى الحلف ، وانما المطلوب هو تشكيل مؤتمر دائم من الدول جميعا ، هو عبارة عن « اتحاد ارادى قابل للفسخ دائما » . وكانط لايريد «اتحادا» — على غرار الولايات المتحدة الامريكية — لأن هذا قائم على دستور عام ومن ثم لا يمكن حله .

والسلام الذى ينشده كانط يتطلب « حقا عالميا » ، « حيث تعتبر الدول مؤثرة بعضها فى بعض ، من جهة أنها أطراف مؤسسة » ، ولكنها حرة ، « فى الدول الكبرى ، دولة الجنس البشرى » .

والنظرية الكانطية تجاهر على وجه الخصوص بمبدأ حرية الشعوب فى تدبير شئونها ، وتشدد النكير على من يعاملون تلك الشعوب معاملتهم للمقتنيات والاشياء . ويقول الفيلسوف فى ذلك : ليست الدولة متاعا ، كرقعة الارض التى اتخذتها لها سكنا ، وانما هى جماعة انسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطته ، أو أن يتصرف فى شئونها : فان الدولة كجذع شجرة ، لها أصولها الخاصة بها ، وادماجها فى دولة أخرى وكأنها نبات يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها ، باعتبارها شخصا معنويا ، وجعلها

شيئا كالأشياء » (١) .

(د) الحرية واستنكار الاستعمار :

وباسم الحرية استنكر الفيلسوف استنكارا «أولانيا» كل سياسة اتبعها الاستعمار القديم فى الاعتداء على استقلال الدول المستضعفة فى الارض ، وجعلها مطية ذلولا لامتداد نفوذها وتوسيع رقعتها ، كما استنكر «الاستعمار الجديد » ، وهو كما يقول « بازل ديفيدسون » : « ذلك النوع من الاستعمار الذى يعود فيمتلك البلاد عن طريق السيطرة على مواردها واقتصادياتها . وهو لا يختلف عن القديم الا بأنه لا يستلزم ضرورة وجود قوات عسكريــة للدولة المستعمرة ، مرابطة فى أراضى الدولة المستقلة استقلالا حديثــا ، ويتقنع الاستعمار الجديد عادة بالاستثمارات والمساعدات الاجنبية التى تكون الدولة حديثة الاستقلال فى حاجة اليها . ولكن سرعان ماتتحول هذه الاساليب الى الشكل التقليدى للاحتكارات والمصالح الاقتصادية » (٢) .

(هـ) كانط من رواد الحرية :

ان نظرة كانط الى ماينبغى أن يكون عليه الكيان الداخلى للحكومة يجعله خليقا ان يحتل مكانا عاليا بين «رواد الحرية» : فدعوته الى تحقيق الصورة «الجمهورية» للدولة (والجمهورية عنده بمعنى الحكم المحقق للحرية والمنافى للاستبداد) ، ثم دعوته الى حرية الرأى والمناقشة ، ومناداته بحق كل مواطن فى الاسهام فى تشريعات أمته ــ كل هذا يؤكد رسوخ ايمانه بالحريــة ،

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم» ترجمتنا العربية ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

(٢) بازل ديفيدسون : « فى اى اتجاه تسير افريقيا ؟ » نقــلا عــن « الاهرام » ١٩٦٦/٣/١١ .

ويشهد على هذا الايمان عنده ، بالاضافة الى كتاباته العديدة عن « الحق» وعن «السلام» ، الحماسة العظيمة التى أبداها نحو حرب الاستقلال فى أمريكا الشمالية ، ونشوب الثورة الفرنسية ، واعلان حقوق الانسان سنة سنة ١٧٨٩ .

والفيلسوف فوق ذلك أهل لأن يشغل مكانا بين شهداء الحرية فى التعبير عن الرأى : فكتابه « الدين فى حدود العقل وحده » قد جر عليه ضروبا من الاذى من حكومة « فردريك فلهم الثانى» — وكان حاكما غبيا متعصبا متزمتا — فكان من آثار هذا تلك الكلمة المشهورة التى عثر عليها فى أوراق الفيلسوف : « يستطيع الملك أن يتحكم اعتسافا فى مصيرى ، ولكنه لايستطيع أن يقهرنى على التنكر لضميرى » ! وقد تذكرنا هذه العبارة القوية بما قاله ديكارت من قبل عن أولئك القوم الظالمين ، الذين لهم من السلطان على حياته قدر ماله هو من السلطان على أفكاره .

ونود أن ننبه الى أن كانط اذا كان ينادى بالحكومة «الجمهورية» على الحقيقة وهى الحكومة غير الاستبدادية ، فالديمقراطية فى نظره غالبا ماتكون حكومة استبدادية ، ولعل الذى أقنعه بهذا الرأى هو ماشهده من سوءات الديمقراطية ابان النظام الاستثنائى الذى قام فى فرنسا ١٩٧٣ أمام تهديد الاجنبى (١) .

على أن من الحق كذلك أن ننبه الى أن الدولة الجمهورية فى صميمها وروحها ليس من الضرورى عند كانط أن تكون جمهورية فى الواقع وبالمعنى

---

(١) كانط : «مشروع للسلام الدائم» ترجمتنا العربية القاهرة ١٩٦٧ .

الضيق فالملكية ايضا تستطيع أن تكون دولة جمهورية (أى غير استبدادية) اذا دبر أمور الدولة ملك عـــادل « فى كنف تلك القوانين نفسها التى يصـــح للشعب أن يعطيها لنفسه ، وفقا لمبادىء كلية من مبادىء الحق » . والمهم اذن هو ممارسة روح الجمهورية ، أى الحفاظ على الحرية ، فى أى نظام كان من نظم الحكم .

كانط فيلسوف التاريخ

كانط فيلسوف التاريخ

١ ـــ تقديم : دفع شبهتين :

لم يكن ايمانويل كانط أكبر فلاسفة السلام فحسب ، بل انه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث فى الغرب . وقد ثبت ثبوتا لاينازع فيه أحد من ثقاة المؤرخين أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الانسانى طريقا جديدا . وقد انعقد الاجماع بين أولئك الثقاة أيضا على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك فى الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى أنك تستطيع أن تكون مؤيدا لكانط أو معارضا له ، ولكنك لاتستطيع أن تقف منه على الحياد .

وان تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالى الاخلاقى ـــ حتى فى ابان ازدهار « المادية الجدلية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الوجودية الالحادية » ـــ لا تزال تطلع علينا بالطريف الحصيف من حين الى حين . ولا جرم كان فيلسوف القرن الثامن عشر فى أوروبا أحد العباقرة النادرين ممن أنعم الله بهم ، لا على أمتهم وحدها ، بل على الانسانية كلها ، فآتاهم قريحة وقادة نقادة ، وعقلا خصيبا أريبا لا ينضب له معين مهما كثر عطاؤه والانتهال منه .

ما أكثر ما سمعنا وقرأنا فى السنين الاخيرة عن وعورة كانط وجهامة مذهبه وجفاف أسلوبه ! ولسنا نعرف فى تاريخ الفلسفة رأيا هو أبعد عن محجة الصواب ، وأدنى الى مزالق الزلل من هذا الرأى الفج الفطير . اذا أردنا أن نفهم حق الفهم كانط أو غير كانط من أساطير الفكر ، فواجبنا الاول هو أن نقرأه «هـو» فى مؤلفاته ورسائله ومقالاته ، وأن نتجنب سبيل «العنعنات » بلغة حفاظ الحديث ، أو «المعلبات» أو « التكست بوكس » بلغة المعلمين الانجلوسكسونيين : وأعنى بهـا تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة ، التى لا أقول « تزخر بها » بل «تزدحم بها » تاعات المكتبات فى بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

وليت شعرى كيف يكون متجهما مكفهرا من وصفه شاعر القوم «جوته» (١) — وهو بفنون البيان عليم — بأنه : رجل صاحب قلم ممتع معجب ولسان مبهج مطرب ؟ ان من صحبوا كانط صحبة جوانية على الحقيقة ، أى صحبة تعاطف وتآلف لا صحبة تجاوز وتراحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهلة وفى أى لحظة ، بزاد غزير من الامتاع والمؤانسة ، ويتبينون فى غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ولقلمة نبضات من المرح والنكتة ، والقوة والرقة ، وكلها تجرى على السجية فى غير تكلف ولا التواء .

وانه لما يبعث على الدهشة أن يقال ان فكر كانط معقد عسر الفهم حتى على أرباب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصر الفيلسوف

---

(١) فى رسالة من جوته الى شيلر فى ٢٦ من يوليو ١٧٩٦ (انظر : رابل : « كانط » اكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٨٣) .

العملاق ، أن الرجل فى جميع محاضراته وفى الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة الى المستمع او الى القارىء وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسه أو يداعبه ، ويحاوره أو يجادله ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجرى الامور بين العشاق والمحبين فى هذا الزمان او فى غيره من أزمان . والحق لقد أحب الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هم هذا الحب أضعافا مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التى نشرت فى حياته وبعد مماته .

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بما دفعها هو فى عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعنى بها ما نسبوا اليه ، من ازورار عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت فى ألمانيا ، غضون القرن التاسع عشر كلمة قالها « مندلسون » عن كانط ومؤادها أنه « رجل محطم لا يبقى على شىء » . وكان من وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العاثرة أن خيل الى بعض المتزمتين المتعجلين ان المذهب النقدى قد انطلق من قمقم القطعية ماردا جبارا ، يحمل معادل الهدم والتدمير ، لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا دينا . وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن جميع الأدلة الفلسفية على وجود الله ليست ادلة منتجة ولا مقنعة ، قد قوض فى الوقت نفسه دعائم الايمان بالله ، وسوغ العودة الى حيث تجثم شبهات الشك والارتياب القديم .

ولقد علم الله والواقفون على الفلسفة الكانطية أن هذه الفرية منقوضة من أسسها : فان فيلسوف كونجزبرج هو أيضا كان يود أن يقيم على وجود الله دليلا نظريا متينا . وبوسعنا أن نستوثق من الامر حين نقرأ له بحثا نشره سنة ١٧٦٣ — أى قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » بسبع عشرة سنة —

وجعل عنوانه : « الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الله » : وقارىء هــذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك ادراكا واضحا أن كانط كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشــاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله . ولعل مما له هنا أكبر الدلالة أن يجد البحث كله مختتما بهذه العبارة الجامعة المانعة : «ان من الضرورى على الاطلاق أن نؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا الرأى جاء مؤذنا بما سيكون عليه موقف كانط فى كتــاب « النقــد »

والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين أن كانط كان رجلا ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للايمان الراسخ القائم على الاخلاص بازاء الله والناس. وينفر من كل حرفية تزهق روح الدين ، اذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها من أثــر الا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما بينه الفيلسوف فى كتابه « الــدين فى حدود العقل » (١) الذى كتبه مؤملا أن يحقق غاية عزيزة عنده وهى امكان الجمع بين الدين الصحيح والعقل الصريح (٢) .

وفى المشهد الواقعى الذى رواه أحد أصدقاء الفيلسوف فى فترة متيرة من حياته مايدل على تأصل النزوع الدينى الخالص فى قلبه النابض بأكرم العواطف .

---

(١) انظر : كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٤٣ ص ٢٤٥ — ٢٤٧ .

(٢) انظر : رابل «كانط» ص ٢٥٩ : خطاب من كانط الى ستويدلين ٤ من مايو ١٧٩٣ .

ذكر ذلك الصديق أن كانط ، اكتشف أن الطائر المعروف بالسنيتو (عصفور الجنة) ، يعمد في أشهر الصيف العجاف الى اخراج بعض صغـاره من اعشاشها حتى يبقى على حياة العصافير الاخـرى ، قال : « عنـدئـذ وقف عقلي ساكنا بلا حراك ، فلم أملك الا أن أخر ساجدا لأصلي » . وعلق الراوي على ذلك قائلا : «أن خشية الورع تلالأت على أسـاريره وجهـه الموقر المهيب ، وأن نغمات صوته وطريقته في الشد على يديه ، وأن الحماسة التي غمرته — كل هذا كان شيا فريدا حقا » (١) .

٢ — شيء من سيرته :

ولد كانط في كونجزبرج في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من ابريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجا من أصل اسكتلندي ، وكانت الأسرة من اتباع العقيدة « القنوتية » .ودخل الطالب جامعة بلدته سنة ١٧٤٠ .وكان قصده دراسة اللاهوت ، ولكنه أبدى اهتماما متعدد الجوانب بالتعلم والتثقف وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الاولى في الفيزيقـا النظريـة وفي الفلك والميكانيكا والعلوم الطبيعية الاخرى .وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن انحدار الانسان من صور سفلى للحياة ، بل عن صعوبة نظرية التطور كما يتبين لنا من الفقرات التي جمعها «شولتسه» في كتابه عن كانط وداروين) .

وفي نهاية مرحلة دراساته الجامعية اشتغل معلما خصوصيا ،ثم في سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة «بريفات دوتسنت» (أى معيدا) .وبعد خمس عشر سنة (أى سنة

---

(١) أنظر : رابل : «كانط» — التصدير ص٧ .

١٧٧٠ ، عين كانط استاذا . وفى الاحدى عشرة سنة التى تلت الاستاذيــة لم ينشر كانط الا قليلا من المؤلفــات ، وانفق وقته وجهده فى التدريس وفى التأمل الذى قدر له أن يفضى الى مذهبه «النقدى» ، فزود عــالم الفلسفة بقسمه الأول « نقد العقل الخــالص » سنة ١٧٨١ . ومن ذلك الحين حتى أشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحــدا بعــد واحد . وفى السنوات الست أو الخمس السابقة على وفــاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطا ملحوظــا فى قواه البدنية والعقلية ، وبــدأ له أن تعبيره عن مذهبه جــــاء مجزءا مشطرا ، وود لو أوتى طول العمر مع الصحة والعافية ، حتى يعيد النظر فيه جملة فينسقه ويقدمه للناس وافيا شافيا .

ولكن يبدو أنه أحس هذه المأساة الانسانية ، مأســاة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب ، وهو فى الخامسة والسبعين ، الى « هوفلاند » فى ٦ من فبراير سنة ١٧٩٨ : « ان كبر السن اثم كبير ؛ ونحن نعــاقب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل الأوان دائما فى تقديرنــا ، فلا نمل من التماس المعاذير لابقائه على الباب فى انتظار لقائنا . والناس يبتغون فى الحياة طول العمر وموفور العــافية ، ولكن ذلك لا يعتمد على هذه . فاذا سمعت مريضــا فى مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخــذ يقسم بأغلظ الايمان على أنه يتمنى الموت مخلصــا له من العذاب ، فلا تصدقه ، فانه غير جاد فيما يقول : « ان نداء الغريزة فيه يدفعه الى التمرد على حكم الموت ، وهو واجد دائما عذرا لتأجيل التنفيذ » (١) .

---

(١) رابل : « كانط » ص ٣٥٠ : « فى قوة النفس على السيطرة على المشاعر المرضية بمحض الارادة » (١٧٩٨) .

لقد حدثنا الشاعر الألمانى «هينريش هاينه» عن كانط حديثاشائقا رائقا فى فصل مملوء بالدعابة ، نقتطف منه عبارة وردت فى خاتمته ، قال : « ان المانيا كلها قد دفعت الى طريق الفلسفة دفعا بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل المانى . ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية . وفجأة بزغت فى آفاق المـانيـا مواكب النجوم اللوامع من أساطير الفكر العميق ، وانبثقوا جميعا ، يتبخترون على أرضهـا ، وكأنهم قد دعوا الى الوجود بسحر ساحر » (١) .

٣ ــ ثقافة موسوعية :

اذا صح ما قاله بعض المحدثين تعريفا للثقافة الجيدة من أنها « معرفة كل شىء عن بعض الاشياء ، ومعرفة بعض الاشيـاء عن كل شىء » ، فقد نستطيع أن نقول ان كانط يمثل فى القرن الثامن عشر كله طرازا للانسـان المثقف بالمعنى الحديث:فالى جانب تبحره فى أصول الفلسفة وفقهها وفروعها، عكف عكوفا طويـلا على العلم الطبيعى والرياضى والجغرافيـا والطبيعة والانثروبولوجيا ، والقانون ، والفن والدين والسياسة ، فشـدا فيها جميعا وأخذ من كل منها كل بطرف .

وكان كانط قد بلغ السابعة والخمسين حين نشر اهم كتبه النقدية« نقد العقل الخالص» ، وبه أدخل فى نظرية المعرفـة تحت اسم «النقدية» ثورة كوبرنيقية حقـا . ولكن الفيلسوف لم ينتظر يقظـة تفكيره النقـدى حتى

---

(١) هينريش هاينـه : « الدين والفلسفة فى المانيا » ترجمة انجليزية بقلم جون ستدجراس ، بوسطن ١٨٨٢ (نقلا عن «تمهيدات كـانط» ترجمة كاروس ، ١٩٤٩ ص ٢٧٨) .

يهتم بفلسفة التاريخ . لقــد كان « هردر » ـــ أحد تــلاميذ كانط ـــ شديد الاعجاب بما لأستاذه من احاطة ورسوخ قــدم فى مختلف أبواب المعرفة . والواقع أن كانط ، كما قلنا ، توفر على دراسة جميع العلوم الانسانية ، وخصوصا الجغرافيا والأنثروبولوجيا ومسألة الاجناس على وجه اخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل فى مصير الانسانية وفى المشــكلات التى يفرضها هذا المصير على ضمير الانسان . وخصص كانط لهــذا النمط من المسائل عددا من الرســائل والبحوث الصغيرة ، كان الفيلسوف الفرنسي « رنوفييه » أول من نبه الى مالها من مكانة عالية (١) .

٤ ـــ فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

واذن فقد يكون من قبيل تكليف الاشياء ضد طباعها أن ينظر الى تلك البحوث والرسائل على أنهــا نتيجة للفلسفة النقدية ، مع أن هذه النقديــة نفسها انما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن ، ثمرة لتأملات عكف عليها الفيلسوف فى خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهــل الخلوة والتأمل انســان يتعامل مع الناس ويحيــا فى العصر ، ويقوم كل يوم بجولته المعتادة خلال شوارع كونجزبرج ، ويرحب بزواره ، ويستقبـــل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه ، ويهتم اجمالا بالحياة العامة اهتمامــا جعلــه يغير موعده المعتاد للتريض ، يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق الى ملاقاة البريد القادم من باريس حاملا أخبار الثوار .

فاذا حرصنا على أن نحدد الاطار الذى رسم فيه فكر كانط عن مســائل

---

(١) رنوفييه : « فلسفة التاريخ النقدية » ـــ باريس ١٨٩٦ .

فلسفة التاريخ ، فلا بد من التماسه ، لا فى كتب « النقد » التى تؤلف مذهبه النقدى المعروف ، بل فى نشأته وتربيته ، وفيما دعته اليه بعد ذلك مطالعاته وتجاربه ومشاهداته واتصالاته بحياة الناس فى عصره . وكانط اذن وأولا انسان له آراؤه المنبعثة عن مشاغله ، ومشاغله هى مشاغل بيئته وجيله .

ولد كانط فى أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير «القنوتية» التى كانت مزدهرة حينئذ فى المانيا الشمالية . وفى مدرسة « سبينر» و «تنسندوف » اكتسب شعورا بجد الحياة ، ووعيا لوظيفة الدين فى المجتمع ، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير أنه منذ شرع يمارس الاستقلال فى التفكير وجد نفسه فى جو هو أبعد ما يكون عن المسيحية : فالفلسفة الديكارتية تدعو المفكرين الى عدم الثقة بأى سلطة ، ونجاح النيوتونية يلهب الاذهان ؛ ومن ظلام الماضى ينبثق « عصر التنوير » ؛ وفكرة « التقدم » الانسانى يرسم خطوطها « فيكو » و « منتسكو » ويؤكدها «فلتير» (١) .

ولكن هاهى ذى فكرة « التقدم» ذاتها تلقى من المفكرين أشد المعارضة : ففى سنة ١٧٤٩ وضعت « اكاديمية ديجون » مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عاملا على افساد الاخلاق أم كان عونا على تطهيرها؟ » ان رد «روسو» معروف مشهور ، ومن المؤكد أن كانط اطلع عليه . ولابد أنه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات . ان ذهنا كذهن كانط ، مدققا ممحصا ، ما كان ليسعه أن يبقى فى منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتيين » وتفاؤل أنبياء التحرير » .

---

(١) فى كتابه «بحث فى أخلاق الامم وروحها » (١٧٥٤) .

وقد نستطيع الآن أن نرى ملامح فلسفة التـاريخ عنـد كانط ، فنقول بأنها محاولة للوصول الى حل شاف لهذه المشـكلات جميعـا . واذا لم يكن الفيلسوف قد جعل هذه المشكلات الموضوع الرئيسى لتأملاته ، فهو على الاقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة ، والقى الضوء عليها حينا بعد حين. فلنحاول أن نكون فى رفقته فى مراحل رحلته عبر التاريخ ..

٥ ــ الناس من أصل واحـد :

وفقا لتقاليد الجامعات الالمانية ، لم تقتصر محاضرات كانط فى جامعـة « كونجز برج » على المواد الفلسفية الخالصة ، بـل كان الاستاذ مكلفا ايضا بتدريس الجغرافيا وعلم الاجناس البشرية ، ووفقا لتقليد جامعى آخر ، كان من حق الاساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم فى «برامج» تنشرها الصحف والمجلات العلمية .

وعلى هذا النحو ظهر فى ربيع سنة ١٧٧٥ «برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية : للمعلم كانط » (١) . فى هذا البرنامج نظر الفيلسوف الى الجغرافيا من وجهة نظر أنثروبولوجية ، فكان اهتمامه بالارض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقالا بعنوان « اختلاف أجناس الناس » . ونحسب أن هذه الصفحات لا تزال لها طرافتها وعبيرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا : فيها نرى كانط متخذا موقف المعارضة للنظريات والآراء السـائدة عن مسألة تعدد الأصول فى أنواع الاحياء (بوليجينيز) ، ومسـألة التوالـد الذاتى ، مؤكدا أن الجنس البشرى ينتمى الى أصـل واحـد وينحدر منه ،

---

(١) أنظر : رابل : « كانط » ــ ص ٩٨ .

وآية ذلك قــدرة الافراد من الناس على الذرية الخصبــة بالــزواج ، ثم قال : « ان الناس لا ينتسبون الى نوع واحد فحسب بل الى أسرة واحدة » . ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية طبيعية ، تنميهــا المؤثرات الخارجية ـــ ولا سيما المناخ ـــ ولا تخلقها . ولكن هل بمقدور الانســـان أن ينمى الاستعدادات ؟ هل نستطيع مثلا وفقا لما اقترحه « موبرتوى » أن نجرى فى سلالات البشر عملية انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث تنتج «سلالة يصبح فيها الذكاء والبراءة والامانة صفات وراثية » وينعدم أهــل الشذوذ والانحراف والغباء ؟ ويبدو أن كانط لايستبعد امكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع فى تحسين النسل ، فى ذاته ومن حيث هــو ، وان كان يفضــل أن يــدع الأمر كله بين يدى الطبيعة البصيرة بما لهــا من قدرة على التدابير ، دون أن نقيم فى وجهها العراقيل . صحيح ان الطبيعة تحدث مسوخــا (جمع مسخ) فى بعض الاحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الــذى يستحث همم النـــاس الى العمــل ويضطرهم الى ان ينموا مــا أوتــوا من مواهب واستعدادات » (١) . وهنا نلتقى ، لأول مرة فى مؤلفات كانــط ، بالفكرة الأساسية التى سنجدها أكثر تصريحا فى الرسائل المنشورة بعــد ذلك بنحو عشر سنوات .

٦ ـــ الصراع مهماز الحضارة :

هنـــالك أولا مقـــال يسترعى الانتباه نشره كـــانط سنـــة ١٧٨٤ فى

---

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » (مقالات جمعها بيوبتا ـــ باريس ـــ ١٩٤٧ ص ٤٠) ؛ أنظر أيضا النص فى رابل : « كانط » ص ٩٦ .

« المجلة البرلينية » بعنوان « فكرة تاريخ انسانى شامل » (١) . ومن الميسور لقارىء هذا المقـال ان يلمح فيما بين السطور ذكريات من الأب « دوسان بيير » ومن « جان جاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط فى هذا البحث أن غاية الانسـان وغـاية كل مخلوق هى ان يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن الانسان ، من حيث انه قد وهب العقل ، مندوب الى مصير اعلى من مصير الحيوان علوا لا متناهيا ، جعل من العسير أن يتحقق فى النطاق الضيق نطـاق وجوده الفردى ، بما يعترض حركته من مقاومات طبيعته الحسية . ولانتزاع الانسان من قبضة الغريزة ومن الأنانية العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة الى الحيلة ، فأثارت بين الافراد عداوات وخصومات ، ان تكن تبدو لأول وهلة مهددة فى كل لحظة لفتوحات الثقافة والحضارة ، فهى فى حقيقة الامر اشبه « بالمهماز » اللازم لكل حضارة : لأن صراع الانسان من شأنه ان يؤدى الى وضع الحرية الانسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع . ولكن سرعـان مـا ترى الجماعة المدنية نفسها مهددة المنازعات بين الجمـاعات الاخرى ؛ وتنشب الحرب ، فتهدد فى آن واحد الحريـة الداخلية للدول والأمـان الخارجى فى العلاقـات بين الشعوب . وينتج عن ذلك بداهـة أن الحرب ، من حيث هى صراع الانسـان ، لايمكن التغلب عليهـا الا بـاقرار لحـق عـام شـامل ، يبقى تجريدا لا معنى له اذا لم يندمج فى جماعة مدنيـة شاملة .

---

(٢) راجع : « كانط » ـــ النص ص ١٣٤ .

٧ ـ العناية الالهية تستخدم التنافر لمصلحة الانســـان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعى الذى هو فى الحقيقـــة تنافر كائن هـــو بماهيته اجتماعى ، يقود الكائن العاقل حتما الى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة ، التى هى حال الحرب ، لكى ينظم الســـلام على أســـاس الحـــق الشـــامل : « وعلى هذا النحو قـــد استغلت الطبيعة ذلك التنافر الاجتماعى بين الناس ، بل ذلك التنافر بين المجاعات الكبيرة والهيئات السياسيـــة التى انشأها البشر ، لكى تكتشف ــ حتى فيما يقوم من عداوات لا مفر منهـــا ــ السبيل الى تحقيق الهدوء والامان . بعبارة اخرى ، بواسطة الحرب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع ، مشدودة لانتباطا ؛ وبواسطة ماتسببه هذه الاسلحة من عناء وشقاء فى داخل الدول نفسها حتى فى وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس الى محاولات للسلام ناقصة وعلى استحياء فى اول الامر . وبعد ان يكون الناس قد كابدوا مالا حصر له من تدمير وانقلاب ، وأحيانا بعد أن يكونوا قد استنفدوا كل مايملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة الى الهدف الذى كان من الممكن أن يبصرهم العقل به دون ان يضطروا الى دفع ثمنه باهظا من المحن والآلام : وهذا الهدف هو أن يخرجوا من حيـــاة الفوضى التى يحياها الهمج ، وان يدخلوا فى « جامعة أمم » ، تجد فيهـــا كل دولة ، صغيرة او كبيرة ، امانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصـــة ولا بتشريعها الخـــاص ، بـــل بجـــامعة الامم الكبيرة هـــذه ، اى بالقـــوة الجمـــاعية،

وبالقرارات الصــــاورة بمقتضى التشريع الجماعى للدول المنضمة اليهـــا . ومهما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فهى تزودنا بالحــــل الممكن الوحيد للشرور التى يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا النحو تجد الدول نفسها ، مهمـــا يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان الهمجى أيضا ينفر من قبوله ، فتتخلى عن الحرية البهيمية ، وتلتمس الهدوء فى دستور طبيعته قانونية » (١) .

٨ ــ التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بد من ترجمة هـــذه الصفحه الرائعة التى رسم فيهـــا كانط خطوط المجتمع المثالى أو « المدينة الفاضلة » ، كما يقول الفارابى . وبقية البحث لريست أقل روعـــة ، لانها تضع « جـــامعة الامم » فى آفـــاق فلسفة التـــاريخ ، وهى تلك الفلسفة التى سيرسم الفيلسوف معالمهـــا البـــارزة فى مؤلفاته القادمة بعمق لا نظير له . ان جامعة الامم ، اى « تشكيل جماعة مدنية » ترسى دعائم الحق ، وتقيمه بين الناس كافة ، تبدو فى نظـــر كانط بمثـــابة النتيجة الاخيرة لتلك « الخطة السرية التى وضعتها الطبيعـــة » لتحقيق تقدم الانسانية ، بعد أن تكون الحرب قد أثخنت جراحهـــا ، وأرغمتها على بذل الجهد لتنظيم السلام . ان خط « التقدم » ذلك الخط المتعرج ، يزداد صعوده نحوه هذا المثل الأعلى بمقدار ما تكون كل تكسة درسا نافذا ومنطلقا لتقدم جديد يدفع الانســـان الى الامام . واذن ففلسفة التاريخ هى التى تفسر صعود الانسان ، القريب من الحيوان ، الى الانسان الذى هو انسان حقـــا وعلى الأصـــالة .

---

(١) كانط : « فكرة تاريخ انسانى شامل » المادة ٧ (بيوبنا ـــ ص ٦٩ـــ ٧٠ ـــ رابل ـــ ص ١٣٦ ـــ ١٣٧) .

الانسان بما هو حر وناطق ، يستطيع الى حد مــا أن يحرر نفســـه من القانون الطبيعى بقدر ما يستطيع أن يعين لنفسه غايات يمكن تعقلهـــا . وجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة ؛ وكانط يعرف « الثقافــة » بأنها نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة » (١) .

ومن حيث أن الثقافة لا تكون ممكنة الا فى حياة الجماعة التى تخلص الانســـان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلحظ الغاية القصوى للحضارة كلها فى جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب الحرب قضاء حـــاسمـــا .

٩ ـــ صـــوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسوطة بسطا وافيـــا فى مقال عنوانه « فى القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر . ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » . ويقول كانط فى المقال ما خلاصته أن أدعيـــاء الحكمـــة العملية قد دأبوا على معارضة توكيدات الضمير الجازمة بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء فى الحياة الفردية أو فى السياسة الداخلية أو فى العلاقات الدولية ، يقول لنـــا أولئك الحكماء بأن « الواقعى » و « المثـــالى » نمطان مختلفـــان ، وأن المثـــالى لا يحق له أن يحكم الواقعى ويعترض كـــانط على

(١) انظر كتاب : « فلسفة كانط السياسية » بقلم لفيف من الباحثين ، باريس ١٩٦٢ (مقال رويسن) .

ذلك بقـــوله : ان ذلك وضع للمشكلة مغلوط مقلوب : فالمشكلة قبـل كل شيء أخلاقية خالصـــة . وليس المقصود اطلاقا ــ كما صنع « مندلسون » ــ أن نرسم بيانا لانتصـــارات التقدم الانســـانى فى مضمـــار الحضـــارة أو لهزائمه ، انما المقصود أن نسأل : مـــا هو « الواجب » ؟ والى أن الغايات يجب علينا أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقـــل ، أو قـــوة « الناطقيـــة » فى الانسان ، جواب صريح واضح آمر : الواجب أن لا نكف عن تزويد الاجيـــال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيرا من الاجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوهم الى أن يأخذوا على عاتقهم هـــذه المهمة عينهـــا بازاء الاجيال القادمة . وليس من شأن الانســـان الاخـــلاقى أن يتناقش مـــع المتشبثين بالواقع فى امكان التقـــدم أو استحـــالته ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الانسانى بأنه « قاعدة للفعـــل » تتضمن الامكـــان العملى لاصلاح البشرية اصلاحـــا مستمرا .

وعلى هذا النحو تعرض أمام انظارنا من جديد المشـــاهد التى كنـــا نراها من بعيد فى رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ انســـانى شـــامل » نرى الآن رحاب الحق الداخلى للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الانسانى كلـــه ...

ولقد تقدمت النظرية الكانطيـــة خطوات جـــديدة ، وبلغت فلسفـــة التاريخ ذروتها فى الصيغة الباهرة التى نقرؤها فى كتاب كانط « نظريـــة الحق » (١٧٩٧) ، وهو آخر مؤلفاته الكبرى ، اذ يقول : « ان العقـــل العملى ، بما هـــو عقل أخلاقى ، يوجه الينـــا هـــذا النداء القاهر : يجب أن

لا تكون حرب » (١) .

وإذن فعند أصحاب الارادات الطيبة أو النيات الخيرة ، الواجب دائما واضح لا خفاء فيه : وهو أن نسعى جهـــدنا الى خلق «اتحـــاد» بين الامم شامل ، اتحـــاد هو تأليف أصيل بين جميع الحريات الفردية والقومية .

١٠ ـــ نحو الســـلام الدائم :

ذلك هو التصور الاخير الذى ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالتـــه المشهورة « مشروع للسلام الـــدائم » (٢) .. فى تلك الفترة كانت فرنســـا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بـــال (٥ من أبريـــل) التى حياها كانط فى حماسة وابتهاج ، بل لقد ذهب الى الاعراب عن أمله فى أن تعقد الدولتـــان اتفاقا وثيقا يكفل سلاما دائما (٣) .. لقد تراءى للفيلسوف أن الوقت قـــد أصبح ملائما لتحقيق آمـــال كبار . ومن أجـــل هذا رأينـــا ذلك الشيخ الذى كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنـــه قط أنه من الحالمين ، والذى استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأيناه حريصا على أن يقـــدم فى أخـــريات أيامه ، فى صورة شبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالى للسلام العالمى .

---

(١) كانط : « نظرية الحق» ترجمة بارنى ، باريس ١٨٥٣ ، ص ٢٣٤ .

(٢) كانط : « مشروع للسلام الدائم »ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .

(٣) عن « رويسن » فى كتاب : « فلسفة كانط السياسية » ص ٤٦ .

ولعل من نافلة القــول أن نذكر نص « المواد التمهيــدية » الست ، و « المــواد النهائيــة » الثلاث ، التى تشكــل الاطــار القانونى لهــذا المشروع . ولكنا نكتفى بالتنويه بالاهمية التى يراها الفيلسوف فى التجانس بين القانون الدولى العام والقانون المدنى الداخــلى . يقــول كــانط بهذا الصدد : « ان الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهوريا » . ومعنى « جمهورية » الدستور عنده هو — كما رأينا — أن يكون قائما على رعــاية الحرية ، بعيدا عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حــق الشعوب يجب أن يكون قائما على أساس الاتحاد بين دول حرة » .

أفيصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى فى «مشروع للسلام الدائم » ضربا من خيالات الشيخوخة ، يمكن الفصل بينه وبين بقية المؤلفات الكانطية دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟ .

١١ — المواطنة العالمية :

يكفى للاقتناع بخطأ هــذا الرأى أن نرجع الى الكتاب الكبير الــذى ظهر بعــد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميتافيزيقــا الاخلاق » (١) .

---

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظريه الحق ، ونظرية الفضيلة. فى نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولى .

والذى يعتبر تتويجا للمذهب النقدى حقا . لقد أفــاض مؤلفه فى الكلام عن « الحق الدولى » بما لا يخرج عن النظرية التى بسطناها فيما تقــدم ; ولكن لا شك فى أن عودة كانط اليه فى آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداهة وفى غير حاجة الى تأويل أن مشروعــه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية ولا أسطورة طوباوية (١) ، بل أن « حــق المواطنة العالمية » انمــا هو حق جوانى أصيل فى نظرية الحق العــام التى هى التتويج والذروة لبناء الفلسفــة النقدية .

ومابنبغى ان يغيب عن بالنا المعنى النقدى لنظرية كانط فى حق الشعوب . فكما اننــا لا نستطيع أن نعرف الخطوات الاولى للانســانية التى نقلت من التجربة ، لا نعرفها الا على سبيل « الافتراض والتخمين » ، فكذلك ليس فى وسعنا ان نتكلم عن امكانية السلام الدائم الا باعتبارها « فكرة » من أفكــار العقل ، أو « مثلا » من مثل « الناطقية » الانسانية .

وهذا المثــال ، أو هذه الفكرة ، قــد صرح الفيلسوف غير مرة بأنهــا فكرة « غير ممكنة التحقق » ، بمعنى انه ما من دستور من الدساتير الراهنة يستطيع ان يحققها دفعة واحدة ، وأن التخاذل الاخلاقى الذى نشهده فى الانسان التجريبى ، يتهدد فى كل لحظة وضع الفكر موضع التنفيذ . ومعنى هذا ايضا انه يجب أن يتم فى الانسان تغير « جذرى » وتحول محورى ، قبل أن يتهيأ له أن يحقق أى مثــــال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأيــاكانت

---

(١) أنظر تصديرنا للطبعة الثانية ، ص ٢٣ ، ٢٤

الظروف ، وأيـــا كان المكان والزمان : فهذه الفكرة باعتبارهـــا « واجبـــا » ، خليقة أن تحكم سلوك الانسان ، ان كان حريصا على أن لا يهـــدر كرامـــة الانسانية فيه . وبهذه الصفة تدخل الفكرة فى مجـــال الصيرورة الممكنة . ويختتم الفيلسوف نظرية « الحق » بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ، فيقول : « ان الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة (يعنى فكرة الســـلام الدائم) مكفولة على أحسن ما يمكن أن تكفل الحقائق . انها وحدها ، وعلى شرط أن يسعى اليهـــا ، لا طفرة أو بقفزة واحدة ، أو بالطريق الثورى ، بل عن طريق اصلاحات تدريبية ، وطبقا لمبـــادىء رصينة — تستطيع باقترابات مستمرة أن تقود الى الخير السياسى الاعلى ، الا وهو تحقيق السلام الدائم» (١) .

١٢ — انتصارات الحرية ومبادىء الحق :

لقد بدا للفيلسوف فى مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى الى اثبات غائية فى الطبيعة مناصرة للسلام . و « الطبيعة » التى يتحدث عنها كـــانط غالبا هى لفظ يرادف « العناية الالهية » . فغاية العناية اذن أنها جعلت الامور تسير وكأن الانســـانية تطورت من الفوضى الى الحق ، ومن العبوديـــة الى الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل الى منظمات سياسية تتسع رقعتهـــا شيئا فشيئا ، ومن الحرب والقتـــال الى التعايش والسلام . وبناء على ذلك

---

(١) انظر مقال رويسن فى : « فلسفة كانط السياسية » ص ٥٧ — ٤٨ .

تتلاقى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والاخلاق .

فى كتاب « نزاع الكليات » — وهو آخر ما نشره كانط نفسه من مؤلفات (١٧٩٨) — عبارات ذات وقع جميل عن النتيجة التى رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التى عاشها أبناء جيله تلك التجربة التى بدت له حاملة معنى استثنائيا ، لأنها تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات : فها هى ذى المستعمرات الانجليزية فى أمريكا الشمالية تقدم المثل الحى على الاتحاد بين دول حرة ؛ وفى فرنسا حلت « الجمهورية »محل الحكم المطلق ، وفى ألمانيا نفسها ، حتى فى عهد الحكم البروسى الصارم،أخذت الميول تتجه الى«الليبرالية» الجديدة(١) والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيد التفاؤل القائم على العقل الرشيد .

والثورة الفرنسية ، من بين هذه الاحداث التاريخية الخطيرة ، هى الحادث الذى أيقظ عند كانط حماسة متوقدة ، غيرت نظام هذا الجل المدقق غاية التدقيق فى مراعاة النظام . لذلك رأيناه يكتب فى مؤلفه الأخير هذه السطور التى هى أشبه بوصية أودع فيها آماله السياسية ، فيقول : « ان ثورة شعب غنى بالمواهب ، تلك الثورة التى نشهدها

---

(١) كانط : « المثل السائر : قد يكون هذا حقا من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٣) — أنظر رابل : «كانط» ص ٥٧ بع .

متحققة أمام أنظارنا ، يمكن أن تنجح أو تفشل فى المستقبل ؛ ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء ، وأن تسومهم من سوء العذاب مايحمل الانسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الاحجام عن محاولة أخرى من هذا القبيل بمثل هذا الثمن الباهظ . ولكن على الرغم من ذلك كله ، فان هذه الثورة قد أيقظت فى قلوب جميع الناظرين والمشاهدين ، بل فى قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها ، وهى تجرى على المسرح — أيقظت فى قلوبهم جميعا تعاطف أمانى ومشاركة مطامح توشك أن تكون بهجة وحماسة » (١) .

ويستطرد الفيلسوف فى موضع آخر فيقول : انى لأشهد الله وأعلن على الملأ ، دون أن أكون من أهل الرؤى والاحلام ، هذا الذى أستطيع اليوم أن أراه فى الافق البعيد قياسا على الآيات البينات والاشارات الهاديات (التى ترسلها العناية الى أبناء هذا الزمان) أن هذه العناية السامية (أى تحقيق دولة قائمة على مبادىء الحق) لابد أننا بالغوها بعون من العناية وسوف تكون توطئة لتقدم بلا تقهقر ولا رجعة » (٢) .

ولكن هذا التقدم ليس تقدما آليا ولا يمكن أن يتحقق بدون المجهود . وان فكر كانط الاخير فى هذه الوصية الثمينة واضح كل الوضوح :

---

(١) كانط : « تنازع الكليات » — ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠١ . أنظر النص أيضا بالانجليزية فى رابل : «كانط» ص٣٢٥, و٣٣٦ .

(٢) كانط : « تنازع الكليات » ترجمة جبلان ، ص ١٠٤ .

الحيـوان يركن ركونـا سلبيـا الى قانون الطبيعة ، لكن فى الانسان ، بمقتضى ناطقيته ، قـد « اجتمعت الطبيعة والحريـة » : بالطبيعـة يكون الانسان ميالا الى أن يتصرف تصرف الحيوان،وهو فى هذا الصدد يكون شبيها بالخروف — (والتشبيه من كانط) — الخروف الذى يرتضى وصاية صاحبه . او يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالغـذاء السمين والحمـاية القوية » . ولكن الانسان كما قلنا حـر ، وقد كان من أثر الثورة الفرنسية أن اشعلت وعيه ، وألهبت ضميره .

وجملة ما يراه كانط « أن مثـل هذه الظاهرة من تاريخ الانسانيةلايمكن أن تنسى » (١) . فمنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الانسانى فى حال تأهب وانتباه . لقد عرف الانسان قوته وطموحـه . ومنذ ذلك اليـوم لن يكون الدرس الذى نستخلصه من فلسفة التاريخ وعدا بل نداء وترجيعـا لصوت الأمر الأخلاقى الجازم : انه يهيب بالكائن الناطق ، فى كل زمان ومكان ، أن يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره فى هذا العالم .

---

(١) أنظر النص فى : رابل : «كانط» — ص ٣٣٦ .

نصوص من فلسفة كانط

نصوص من فلسفة كانط

١ — تصادم بين التواضع والاعتزاز بالنفس (١٧٧٤) (١) :

« تقديم : (٢) — لئن أنـا اجترأت على أن أرفض أفكار ليبنتز وفولف ، وهرمان ، وبرنوبي ، وبولفنجر ، ومن اليهم ، فبودى أن يصدر الحكم على من هؤلاء العلماء أنفسهم ، لأنى أعلم أن جميع الآراء — ومنها آراؤهم أنفسهم — يمكن أن يوجه اليها أعنف النقد فى حضورهم .

« حين دعى تيموليون ، الذى جاهد جهادا عظيما فى سبيل حريـة سراقوزا ، للمثول أمام المحكمة لمقاضـاته ، غضب القضـاة من جراة من اتهموه . ولكن تيموليون وقف فى جانب أولئك الذين استغلوا حـريتهم فى مهاجمته ، أثنى عليه القدماء جميعا من أجـل هـذا . لقـد جـاهد عظماء الرجال لتحرير العقل الانسانى ، فهل بعد ذلك يضايقهم نجاحهم ؟ .

« (٣) — غير أنى سوف لا أحـد هذا الصفـاء الا عنـد العلمـاء الأعلام . ويقف فى وجهنـا أيضـا جمع غفير من النـاس لابزال التحيز

---

(١) كانط : تقديم لبحثه « أفكار عن تقدير القوى الحية » (١٧٤٧) أنظر النص بالانجليزية فى : رابل ، « كانط» ص ٢ — ٤ .

للراى المسبق وهيبة عظمـــاء الرجال تسيطر عليهم سيطرة طاغيـــة . ان هؤلاء الطامعين فى الأمور العلميـــة قد برعوا فى الحكم على كتاب دون أن يقرأوه . ان مؤلفـــا غير معروف لا يستحق أن يضيع الوقت فى الكلام عنه ، وخصوصـــا اذا اجترأ على اصلاح العلوم ، وعلى فرض أفكاره على الدنيا . ان كان التقدير بحساب الأعداد فان قضيتى ستكون قضية خاسرة ميئوســا منهـــا .

« (٥) ـــ لن أتردد فى رفض أقوال أى رجل مهمـــا يكن له من نبـــاهة الذكر اذا بدا لى أنها باطلة . وسيكون لذلك عواقب بغيضـــة ، ولكن مؤلفا يعتقـــد أنه فى أمر من الامور أفضل معرفة من عالم عظيم لايضع نفسه بهذا فوقـــه اطلاقا . فان البحث جسم غير منتظم لا انسجـــام فيه ولا تجـــانس . وان باحثا ربما يكون بارزا مرموقا فى مسألة خاصة وهو فيما عـــدا ذلك فى حجم الاقزام .

« (٦) ـــ ومع ذلك فان جراة كبيرة تقع فى هذه الكلمات : ان الحقيقـــة التى كافح من أجلها عظماء الرواد كفاحا غير مثمر قد خطرت لذهنى أولا .

ولست أتجرأ على تبرير هذا الخاطر ، ولكنى لا أريد أن أعدل عن اعلانه .

« (٧) ـــ واعتقادى أنه فى بعض الأوقات ليس خطأ أن يضع الانسان شيئا من الثقة النبيلة فى كفاءته ، فانها تبعث الحياة فى جميع جهودنا وتبث فيها قوة هى أكبر معوان على استقصاء الحقيقة : فاننا اذا أقنعنا انفسنـــا

بأننا نستطيع أن نعتمد على تفكيرنا نحن ، وأن نقبض حتى على السيد فون لينتز متلبسا بغلطة ، فاننا قطعيا سنبذل غاية الجهد لكى نجعل شبهاتنا صحيحة . وان نحن ضللنا طريقنا الف مرة ، اكتسبنا من المنفعة ، بشططنا واستطرادنا ، قدرا اكثر مما لو أننا التزمنا دائما الطرق المعبدة الواسعة . على هذا أقيم دعواى : قد رسمت لنفسى الطريق الذى انوى سلوكه ، وسأبدأ مسيرى ، ولن يثنينى شيء عن المضي فيه .

« (٨) — سيسمعنى الناس فى بعض الاحيان متكلما بنغمة رجل واثق ثقة مطلقة من اقواله ولا يخالجه شبهة فى امكان أن تضلله نتائج بحوثه . الواقع انى لست من الغرور بهذا المقدار . ولا عار على احد فى ان يخطىء . ولكن القارىء بلا شك مقيد بالنظريات الجارية عن القوى الحية ، ولم يكن له مناص من أن ينساق الى تأييد هذا الحزب أو ذاك من الاحزاب السائدة ، والأرجح أن يكون من حزب لينتز ، بالنظر الى أن المانيا كلها قد اعتنقت تضيته ، فى الوقت الحضر . واذن فهو سينظر الى اعتراضاتى على أنها مجرد شكوك ، واذا كنت من المحظوظين فسينظر اليها على أنها شكوك وجيهة ، يصعب أن تكون عائقا فى سبيل الحقيقة ، وستتضح فى الوقت الملائم .

ولابد لى فى مواجهة هذا الموقف من ان ابذل كل ما وسعنى من فن لشد انتباه القارىء مدة أطول . ولا بد لى من ان اقدم نفسى له فى تمام الضوء المنبثق من الاقتناع الذى منحته لى براهينى . فلو اننى قدمت أفكارى فى صورة شكوك فقط لأغفلها الناس ومروا بها مر

الكرام . والمؤلف عادة يشد قارئه على نحو غير محسوس الى الحالة الذهنية التى الف هو فيها مخطوطه . واذن فانى أوثر أن انتقل الى قارئى حالة الاقتناع دون حالة الشك . هذه حيل بسيطة لا ينبغى أن احقر من شأنها فى الوقت الحاضر . وبذلك وحده أستطيع أن أعيد الى الميزان استواءه ، بعد أن أمالته هيبة عظماء الرجال ورجحت كفته رجحانا قويا .

« (٩) ـــ وفضلا عن هذا : لقد كان من قلة اللباقة أن أسمى الاقوال التى اجترأت على تفنيدها أخطاء أو أوهاما ، ومع ذلك فما كان التحقير من قصدى . ان رجلا عظيما يشيد بناء جديدا لا يستطيع أن يدير انتباهه الى ما حوله . انه يقع فى أحبولة مسألة معينة ، وقد يغفل عن شىء آخر . سأكشف بكل بساطة عما أرى انه اخطاء او اباطيل . ولم ادعى شيئا لا أعتقده ؟ وانى لأجد من العسير على أن أصوغ جميع آرائى فى قالب منمق مهذب . هذا المجهود ربما يباعد بينى وبين الطريق الضيق ، طريق التفكير الفلسفى . واذن فسأعلن هنا على رؤس الاشهاد اجلالى الدائم لأساتذة عصرنا العظام الذين أتشرف الآن بأن أدعوهم خصومى . . . » .

● ● ●

٢ ــ بين الدين والعلم :

« بحث عن هيئة الكون وأصله ، وضع وفقا لمبادىء نيوتن» (١٧٥٥) .

« تقديم :

« لقد اخترت موضوعا قد يزور عنه من البداية جمهرة القراءة ، بسبب ما ينطوى عليه من صعوبات ذاتية ومتضمنات دينية : فان الاقدام على استخلاص تكوين الاجرام السماوية من الحالة البدائية للطبيعة طبقا لقوانين ميكانيكية يبدو محاولة مجاوزة حدود العقل الانسانى .

« ثم ان الدين يحرم تحريما قاطعا مثل هذه الادعاءات الجريئة نظرا لما قد يكون فيها من سند لمن ينكرون وجود الله . وانى شاعر بما فى العقبات التى تواجهنى من شدة ، ولكن ذلك لا يفت فى عضدى . وقد بدأت بحوثى مهتديا بافتراض بسيط ، وتجرأت على القيام برحلة محفوفة بالمخاطر ، وتراءت لى الآن تضاريس الارض الجديدة . وكانت حماستى تزداد كلما رأيت فى كل خطوة تبدد الضباب الحالك الذى كان يبدو وكأنه يحجب وراءه أمساخا ، ولما تبعثرت رأيت مجد الكائن الاسمى متلألئا فى أبهى رواء . واذا كنت اعلم اننى لست من الاثمين فى محاولتى هذه فانى

---

(١) انظر النص بالانجليزية فى : رابل : « كانط» ص ١٧ ــ ١٩ .

أعرضهـا على صرامة المحكمة العليـا الارثوذكسية ، فى صراحة هى آية على طبع مستقيم .

ولنـدع نصير العقيدة يدل أمامنـا بحجته أولا . اذا كان بنـاء العالم بكل ما له من نظام وجمال لا يعدو أن يكون ناتجـا عن القـوانين العـامة للحركة ، واذا كانت الميكانيكية العميـاء تستطيع بذاتها أن تحدث مثل هـذا الخلق البديع أصبحت الطبيعة مستكفية بذاتها ، واضحى التدبير الالهى غير ضرورى ، وبعث ابيقور الى الحيـاة فى قلب المسيحية ، وامست فلسفة غير مقـدسـة وهى تطأ العقيدة تحت قدميهـا . هذا اللوم لا يقوم على أساس سليم ، والاتساق نفسـه الذى أدركـه بين نظريتى وبين الدين يرفع ثقتى الى اطمئنـان لا يعتوره خوف . واعتقادى أن أنصـار الدين ، باستعمالهم حججهم استعمالا معيبا ، انما يطيلون أمد النزاع مع انصار المذهب الطبيعى، ويزودونهم فى غير ضرورة بنقطة ضعيفة يصوبون اليها هجومهم . .

« ان النـاس اذ يمجدون الطبيعة يعمدون فى الوقت نفسه الى التهوين من شأنها ، فتراهم يقولون ان هذا الانسجام غريب على الطبيعة وانها لـو تركت وشأنها لم تستطع ان تأتى بشىء سوى الاضطراب . أما نصير الدين فيعترف صراحة بأننا لو استطعنا الكشف عن العلل الطبيعية لكل ما فى بناء العالم من نظام فلا ضرورة للالتجـاء الى حكومة أعلى . وأما نصير الطبيعة فيجد من مصلحته أن لا ينازع فى هذا القول . وفى حين أن نصير الطبيعة يستطيع أن يثبت أن القوانين الطبيعية العـامة تنتج من الآثـار الجميلـة

قـدراً موفوراً ، يختـار المعتقد أن يُفكر وقـائع يمكن فى يـديـه أن تصبح اسلحة لا تغلب ...

« انى أرى المـادة مقيـدة بقوانين ضرورية ، وأن التطور النازع الى تحقيق كل منظم جميـل لا يحدث مصـادفة أو اعتبـاطاً . ولكن لم يتحتم أن تخضع المادة لتلك القوانين نفسها التى تهدف الى النظام والانسجام ؟ أن جوابى .. هو أن هنالك الها ، لسبب بسيط وهو أنه حتى فى عالم مشوش مضطرب ، لا تستطيع الطبيعة أن تسير الا الى النظام والترتيب .

« لقـد حاولت ان ادفع الاعتراضات التى تهدد موقفى من جانب الدين . ولكن هنالك اعتراضـات ليست اقل هولا وهى ناشئة من الموضوع نفسه. ترى هل أوتى الذهن البشرى العاجز من القوة ما يعينه على ارتياد الخواص الخفية فى هذه الخطة الضافية ؟ واليس الحال فى هذا كحـال من يقول : اعطنى المادة وأنا كفيل بأن أصنع منها عالمـا » ! ..

٣ ــ النظام يخرج من الاضطراب (١) :

« خـاتمـة :

« ليس لنـا من يقين عن مـاهية الانسـان فى وقتنـا الحـاضر . ونستطيع أن نتكهن بأن يقيننـا عن مصيره فى المستقبل سيكون دون ذلك بكثير . والنفس الخـالدة فى ديمـومتهـا اللامتنـاهية التى يوقفهـا

---

(١) المصدر السابق نفسـه ص ٢٥ ــ ٢٦ .

القبر ، هل قدر عليها أن تبقى أبدا متعلقة بحياتنا على هذه الأرض ؟ ان الروح الخالد الذى يملك فى نفسه مصدر السعادة لن يلتمس التسلية فى الموضوعات الخارجية . انه سيحلق فوق جميع الاشياء المتناهية ويدخل فى علاقة جديدة مع الطبيعة كلها تفيض من اتصاله الأوثق بالكائن الاسمى .

« متى أتيح لنا أن نملأ أذهاننا بهذه الخواطر ، فان رؤية سماء ذات نجوم فى نور صاف يضفى نوعا من البهجة لا تستشعرها الا النفوس النبيلة الطاهرة . وفى الصمت الشامل الذى يجلل الطبيعة ، وفى الحواس ، تنطق القوة الحدسية الخفية التى يملكها الروح الخالدمتحدثة بلغة لا تخطر على قلب بشر ، وتطلعنا على أفكار غير مبسوطة ، أفكار يمكن أن تحس ولكن لا توصف ... » .

٤ ــ تقديم لمحاضرات فى الجغرافيا الطبيعية (١٧٥٧) (١) :

« لقد أصبح الذوق العقلى السائد فى عصرنا المستنير مولعا أشد الولع بدراسة الظاهرات الطبيعية العجيبة ، حتى قضى علىالاعجاب الساذج المولد لما لا حصر له من خيالات ، واستعاض عنه بالاختبار المتوثق المتثبت ، فلم نعد فى خطر من فقدان انفسنا فى عالم الخرافات أن تأمل الارض فى صميمه ذو جوانب ثلاثة : فالرياضى انما ينظر فى حجمها وشكلها وفيما ينبغى أن يفكر فى أن يرسمه عليها من دوائر . والنظرية

---

(١) النص فى رابل : « كانط » ص ٣٧ .

السياسية تتناول مجتمعات تألفت عن طريق الحكومـــة والتجــارة والدين والعادات وما الى ذلك .

أما الجغرافيـــا الطبيعية فتبحث فى الكرة الارضية عن ظروفهـــا وما يغطيها ، وهى تدرسها لا على سبيل الاستيعاب والتدقيق بـــــل بنوع من الاستطلاع شبيه بما يكون عند الرحالة الذى يبحث أينما ذهب عمـــا يستحق أن يذكر وما هو طريف وجميـــل ، ويقـــارن ما سجله من مذكرات . أمـــا دراسة الارض من الناحيتين الرياضية والسياسية فسبيلها ميسرة لا عنـــاء فيها ، ويستطيع الطالب أن يجد فى متناوله من مـــوادها مـــا يعينـــه على تحصيل المعرفة وهو مطمئن ناعم البـــال . ولكن النفاذ الصحيح الى الجغرافيا الطبيعية ينطوى على متاعب وعقبات لأن ماكتب عنها من بيانات نافعـــــة نجدة مشتتا فى مجلدات مطولة عديدة وما يزال يعوزنا فيها كتاب واف ملائم لبرامج الدراسة الجامعية . ومن أجل هذا عمدت منذ بداية تدريسى الجامعى الى عرض الجغرافيـــا فى محاضرات مخصوصة . ومنذ ذلك الحين وسعت خطة بحثى ، فألممت بمؤلفات « فارنيوس » و « بوفـــون» و « لولـــوف» ، وتابعت ما نشر من أوصـــاف لبعض البلدان والاقطار بكل ما ورد عنهـــا من تفاصيـــل فى كتب أصحاب الرحلات البارعين ، وفى المجلات المختلفة وفى منشورات أكاديميتى باريس واستكهلم . وهذا كله تـــد صغتـــه نسقـــا نظريا أقـــدم عنه تخطيطا موجزا ، ومنه تستطيعون أن تحكموا اذا كان يباح لطالب المعرفة أن يجهل هذه الامور .. » .

٥ — ملاحظات عن الشعور « بالجميل » و « الجليل » :

وعن النساء (١٧٦٤) (١) :

« ... ان بعض الناس قد يجدون المتعة فيما يثير الاشمئزاز عند غيرهم ؛ أو يشعرون بنفور شديد من أمور لا يبالي بها الآخرون وافتتان انسان بشيء من الاشياء هو في أغلب الاحيان سر لكل واحد آخر . سأنظر الى هذه الغرائب نظرة ملاحظة لا نظرة فيلسوف . ان الاشخاص ذوى البدانة الذين ينظرون الى طاهى طعامهم نظرة غيرهم الى أفضل المؤلفين ، والذين يحفظون ما لديهم من روائع الفن والذوق في مخزن المأكولات ، يطربون أيضا طربا عظيما حين يسمعون نكتة ذات غلظة وجفوة ؛ انهم يريدون من الكتب أن تقرأ لهم استجلابا للنوم ؛ وأعظم ما يشغل حماستهم هو حساب أرباحهم . ومن الناس من يرى في المرأة مجرد أداة للمتعة واستفراغ الشهوة ...

لن أقف عند هؤلاء ، وأنتقل الى تلك المشاعر « الرقيقة » التى لا ينضب معينها بمثل تلك السرعة ، والتى كثيرا ما تكشف عن العواطف الفاضلة وعن الموهبة والفطنة ، دون أن أستثنى منها النشوة العليا التى كان يستشعرها المستكشفون من طراز « كبلر » ...

و « الجليل » و « الجميل » يؤثران فينا تأثيرا مختلفا . والشخص الذى يستشعر فى نفسه روعة الجليل يبدو على ملامحه الجد غالبا ، والصرامة

---

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ترجمة فرنسية بقلم روجر كمبف ، باريس ١٩٥٣ ص ٣٤ — ٤٠ (راجع : « كانط » ص ٦١ — ٦٣) .

والنجهم أحيانا ، فى حين أن جاذبية الجميل وحيويته تعلن عن نفسها في العيون المشرقة والابتسامات الوضاءة وفى المرح المنبسط أحيانا ...

ان صدورنا لا تستطيع أن تفعم بالتعاطف لما ينتاب كل واحد من الناس ولو أمكن ذلك لرأينا الانسان الفاضل سابحا على الدوام فى بحر من الدموع ، ولأضحى فى عداد العاطفيين القاعدين . ان طفلا يتألم يملأقلوبنا حزنا ، وان كنا نسمع ، دون أن نتأثر ، عن معركة قتل فيها مئات من الناس ! والانسان ، لمجرد رغبته فى مجاملة الناس ، قد يصبح كاذبا أو سكيرا أو ما هو شر من هذين .

ان شيئا مما يسميه الفرنسيون « روح الخفة والدعابة » تبدو يدل على مشاعر رقيقة ، ولكنه مضاد لما هو « جليل » ، فان صاحب هذه العقلية مولع بكل ما هو متكلف مصنوع : الشعر الذى يمكن ان يقرأ من خلف ومن قدام ... وصفوف المجلدات الفاخرة رتبت ترتيبا انيقا على الرفوف ، يقتنى مصباح ابكيتيوس ، وقفاز تشارلس الثانى عشر ، ويحرص على اقتناء كل نادر غريب ...

لقد خلصت الى نتيجة وطنت عليها نفسى ، وهى انه فى التخطيط الكبير الذى رسمته الطبيعة ، قد يكون فى المتباينات المثيرة للسخرية ما يؤدى الى كل متكامل يحول قصر نظرى دون رؤيته . ان قليلين جدا من الناس تصدر أعمالهم عن مبادىء ، وهذا أمر حسن . وكلما كانت المبادىء أعم وكان التزام الشخص لها أثبت كان الضرر أشد وأبلغ . وفى أكثر الاحيان تصدر تصرفات الناس عن دوافع رقيقة . وهذا شيء عظيم .

فهم على ضآلة فضلهم فى تصرفاتهم انمـــا يحققون المقاصـــد الكبيرة التى رسمتها الطبيعة كما تصنع الغرائز في عالم الحيوان . وأكثر الناس يعيشون على المصالح الشخصية ؛ وهذا أيضا شيء سائغ ولا غبار عليه . فان المصلحة الشخصية تجعل منهم أهل جد وحذر وعناية . انهم يزودون الناس بالاحساس الركين الذى تستطيع النفوس الاكثر رقة ولطافة أن تستند اليـــه فى نشر الجمـــال والانسجـــام .

ليس ذكاء النســـاء دون ذكاء الرجال ، ولكنه ذكاء جميـــل أما ذكاؤنا نحن فقد لزم أن يكون عميقا مقاربـــا للجليل . والافعال الجميلة تؤدى فى راحة ويسر . والمرأة التى تتكبد مشاق العلم والتحصيل لتظفر باعجـــاب الرجال انما تقضى على مزايا الجنس اللطيف ؛ والمرأة التى تحشو رأسهـــا باليونانية مثل « مدام داسييه » ، أو تتولى قيادة المجادلات العلمية عن الميكانيكا مثل « المركيزة دوشاتليه » ، لا ينقصها الا أن تكون ذات لحية ليتحقق لها التعبير عن العمق الذى تطمع فيه ! وكمـــا ان من غير الـــلائق للمرأة ان تفوح منها رائحة البارود ، كذلك مما لا يليق بالرجل ان يتطيب بعطر المسك . ولمـا كان الرجال يعلمون أن نظرة دلال واحدة من المرأة تسبب للرجال من الحـــــرج والارتباك ما يزيد على أعوص الاسئلة الاكاديمية ، فقـــد عمـــدوا مـــا كرين الى تشجيع النســـاء على النظر العقلى واخذوا بعد ذلك يبدون لهن من العطف

والعون مايدعم فضلهم عليهن . وزهو النســاء بأنفسهن ، ذلك الزهو التى كثيرا ما يشــدد عليه التكير ، هو عيب ولــكنه جميــل ولا غرن منــه على الاطــلاق : النســاء يستعرضن ذكاءهن وذوقهن ويزدن بذلك من فتنتهن ، وتوجيه النقــد الى هذا شىء قبيح ...

فى فرنســا ، المجالس والمحافــل كلها تشرف عليها النســاء ؛ ومحفل بغير سيدات سرعان ما يخيم عليه الضجر والملل : انهن يضفين على المجتمع أنغاما حلوة ؛ ولما كانت الحلاوة المجردة أسرع الى اثارة الاشمئزاز ، فقــد وجب على الرجل أن يضيف الجد والنبل ...

وفى فرنســا لا يسأل الزائر : هل السيد بالدار ؟ ولكنه يســأل : هل السيدة بالدار ؟ السيدة متوعكة المزاج ... السيدة ... ان المرأة مــركز كل شىء هناك . ولكن حظها من التكريم ، على الرغم من هذا كله ، ليس أكبر من حظه : فان الرجــــل الذى يغازل لا يعرف الاحترام الحقيقى ولا الحب العميق » (١) .

٦ — تردد فى الحكم على رؤية الأرواح (١٧٦٦) (٢) :

« اننــا نكتشف تلة الدقة فى الموازين المستعملة لدى التجار اذا غيرنا وضع الصنج فى كفتى لميزان . وعلى هذا النحو يكشف التحيز العقلى عن نفســه

---

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ص ٥٤ .

(٢) كانط : « أحلام راء للأرواح موضحة بأحلام الميتافيزيقا » (راجع : « كانط » ص ٧٩ — ٨٠) .

وقـــد طهرت نفسى من الافكار المسبقة وأخليتها من التقديس الاعمى للأشياء ، وجعلت ذهنى مرحبـــا بجميع الحجج التى يدلى بها غيرى ، سواء جاءت مؤيدة لحكمى السابق أو مبطلة لـــه . ان حكم انســـان يفند آرائى هو حكمى ، بعد أن الكون قـــد وزنته أولا فى ميزان حبى لنفسى ثم عارضتـــه .

وانى أضع نفسى فى موقف ذهن غريب عنى وأحلل أحكـــامى ؛ ثم أخفى ما لدى من بواعث ، ناظرا اليهـــا من وجهة نظر الآخرين : هذا هو طريقى الوحيد للوقايـــةمن الخداع ...

ولست أجـــد فى ذهنى تشبثا برأى يميـــل بى الى التحيـــز ، اللهـــم الا شيئا واحدا . ان ميزانى العقلى ليس خاليا خلوا تاما من التحيز فى آخر الأمر : فان احدى كفتيه المنقوش عليها عبارة «الامـــل فى المستقبل» قد امتازت على الاخرى امتيـــازا آليـــا يجعـــل الحجج ذات الوزن الثقيـــل أرجح وزنا من النظرات ذات الوزن الخفيف فى الكفة الاخـــرى . تلك هى الشـــائبة الوحيدة التى لا استطيع اصلاحها ولا رغبة لى قط فى اصلاحها . واعتـــرف أن تلك الحكايـــات التى تروى عى ظهور أرواح الاموات ذات ثقل ملحوظ فى ميزان الامل . ولكنها تبدو عنـــد النظر العقلى هـــواء خـــواء . ولست اتجرا على أن انكر انكارا تاما أن يكون فى مختلف حكايات الاشباح نصيب من الصحة . وانى اشك فى كل حكاية منها على انفراد ، فى حيـــن أمنحها كلها ـــ مجتمعة ـــ شيئا من ثقتى بهـــــا .

وازعم أن هذه الدراسة قد جمعت كل ما هومعروف عن الموضوع . وقد يصح أن نسمى « بنوماتولوجيا » (علم الارواح) نظرية جهلنا جهلا لا مناص منه بنوع افتراضى من الوجود : والآن انحى جانبا نظرية الارواح كلها بعد أن استقرت وفرغ منها ؛ ولن أدعها تشغل بالى فى المستقبل . وسأكون قادرا على أن استعمل قدرتى الذهنية اليسيرة فيما هو أنفع من موضوعات أخرى » .

ونجد بيانا آخر عن صراع كانط مع نفسه فى خطاب كتبه فى ٧ من فبراير ١٩٦٦ الى صديقه « موسى مندلسون ويقول فيه :

« أرسل اليك بالبريد طائفة من الاحلام ، واتوسل اليك بكل احترام أن تتفضل بالاحتفاظ بنسخة لنفسك ، وأن ترسل النسخ الست الأخرى الى . . . انها تمثل تخطيطا سريعا ، لا لمعالجة هذه المسائل ، بل للطريقة التى ينبغى أن تعالج بها . وسيكون لحكمك عليها أكبر القيمة عندى » .

ويبدو أن « مندلسون » قد أدلى برأيه فى الموضوع : ففى الرد الذى أرسله كانط فى ٨ من أبريل ١٧٦٦ نراه يشير الى «الحيرة التى عبرت عنها بشأن النغمة السارية فى مقالى الصغير » ، ثم يقول :

« ولست أدرى اذا كنت ، عند تصفحك لمقالى المشوش بعض الشىء قد لاحظت شيئا من أعراض التهيج الذى كنت فيه حين كتبته .

وقد كنت قبل ذلك قد تعجلت فطلبت أن أعرف شيئا عن رؤى سويدنبرج من أشخاص أتيح لهم أن يعرفوه وأخيرا التمست كتبه جميعا . وهذا كله قد أثار لغطا كثيرا ، وبدا لى أننى لن أنجو ممن يلاحقوننى بالاسئلة عن هذا الامر ما لم أبادر بايراد جميع النوادر التى يفترض الناس المسامى بها . وقد كان على أن افكر فى منهج أعبر به عن أفكارى دون أن أتعرض لسخرية الناس ، فقررت أن أسبق تهكمهم ، فأسخر أنا من نفسى . وقد كنت فى هذا مخلصا الاخلاص كله . وحالتى النفسية الآن تبعث على السخرية : فأنا لا أستطيع أن أمنع نفسى من الميل الى مثل هذا النوع من الحكايات ؛ ويساورنى الخاطر بأنها ربما تكون صحيحة على الرغم مما اختلط بها من سخافات وخيالات .

ولقد كان لزاما على أن أبين النقط الرئيسية بأوضح مما فعلت لولا أن الرسالة قد طبعت أولا بأول . أن أحدا لا يستطيع أن يثبت امكان هذا الامر أو استحالته ؛ ولو رأيت من يهاجم أحلام سويدنبرج ، مدعيا أنها مستحيلة لأخذت على عاتقى أن أدافع عنها » (١)

٧ — صور ومبادىء العالمين الحسى والعقلى —

رسالة مقدمة الى الجامعة لنيل الاستاذية (١٧٧٠) (٢) :

١ — فى النظر الى مركب من جواهر ، ينتهى التحليل الى جزء هو بسيط ، وينتهى التأليف الى عالم من العوالم .

---

(١) أنظر : رابل « كانط » ص ٧٤ .

(٢) رابل : « كانط » ص ٨٨ — ٩٠ .

ولمعرفتنا بالعالم مصدران : « الذهن » و « الحواس » . ومن الخطأ الكبير أن يعتقد بأن ما لا يمكن رؤيته بالبصر مستحيل . ويظن الناس أنه بواسطة المكان والزمان وحدهما تكون الاشياء الموجودة ذات علاقات متبادلة فيما بينها بالضرورة . ولكن المكان والزمان انما هما « ظاهرتان » .

٢ — ان جماع العالم على اطلاقه يواجه الفيلسوف بمشكلة عويصة : لأن من العسير أن ندرك كيفياتي للسلسلة التى لاتتم ابدا بسلسلة الظروف التى يعقب بعضها بعضا الى ما لا نهاية ، أن تلتئم معا فى كل مؤلف . ومع ذلك فهذه المشكلة لا تتعلق « بالتصور الذهنى » للكل المؤتلف وانما تتعلق بادراكه الحسى .

٣ — « الحساسية » هى ما للذات من « قابلية » ، ومالها من قوة على المدركات والصور الحسية عند تأثرها بحضور موضوع ما . و«الفهم» أو « التعقل» هو قدرة الذات على أن تتمثل ما لا يمكن أن يؤثر فى الحواس . وموضوع الحساسية (أو المحسوس) كان يسمى فى مدارس القدماء باسم « الظاهرة » . والموضوع الذى لا يمكن أن يعرف الا بواسطة الذهن كانوا يسمونه « النومين » .

٤ — والذوات تتأثر على وجوه مختلفة بحضور الموضوعات . وهذه التأثرات أيضا تعتمد على طبيعة الذات . وما هو مستقل عن هذه الظروف الذاتية متعلق بالموضوعات بما هو كذلك . والاشياء المدركة حسيا تمثل الاشياء كما تبدو لنا ، فى حين أن الاشياء المعروفة

بالذهن تمثل الاشياء كما هي عليه . ولفظ « الصورة » يدل على مبدأ داخلي يملكه الذهن من شأنه أن يربط المحسوسات ويرتبها بحيث تلتئم في كل مؤتلف .

٥ — واذن فالادراك الحسي يتطلب « مادة » هي « الاحساس » ويتطلب « صورة » . وللذهن عملان : الاول اعطاء التصورات ؛ والثاني مضاهاتها وترتيبها بعضها بعض . ومهما يكن المدى الذي يبلغه استعمال الذهن في الاحاسيس ، فانها تظل حسية تبعا لمصدرها . ومايسبق استعمال الذهن استعمالا منطقيا يسمى «الظاهر».والمعرفة التأملية الناشئة من مقارنة عدد من الظواهر تسمى « تجربة » .

٦ — يجب التنبه الى ما في لفظ « المجرد » من التباس . فان معناه الاول أننا نسبيا بسبب سمات معينه ؛ ومعناه الثاني أن التصور يلزم أن ينفصل عما قد ارتبط به في التجربة . والتصور الذهني يجرد الاشياء من كل ما هو حسي ، أعني أنه يصرف النظر عنه .

٧ — من الخطأ ان ننظر الى الحسي على أنه لا يعرف الا على نحو مبهم ، والى الذهني على أنه متميز . فالحسي قد يكون متميزا جدا (ولنذكر الهندسة !) والذهني قد يكون مبهما جدا (ولنذكر الميتافيزيقا !) . واني أخشى أن يكون فولف بتفرقته المنطقية الصرفة قد قوض أفضل مارسمته الفلسفة القديمة من تفرقة

بين الظاهرة والتومين . لقـــد صرف أذهـــان النـــاس عن هـــذه البحوث المهمة وحولهـــا الى تدقيقات منطقية صرفة .

٨ ـــ لا مكان فى الميتافيزيقا لشىء من المبادىء التجريبية . فان تصورات الميتافيزيقـــا غير موجودة فى الحواس بـــل فى الـــذهن الخالص وحـــدة ، كالامكـــان ، والضرورة ، والجوهر ، والعلة ، وأضدادها بمـــا هى لواحق لهـــا .

٩ ـــ والفلسفة الاخلاقية انمـــا تعرف بواســـطة الذهن الخالص . وابيقوز قد أرجع مقاييس الاخلاقية الى مشاعر السرور والغم . وقـــــد كان الناس على حق حين هاجموه كما هاجمـــوا شـــافتسبرى وانصـــاره الذين تابعوه فى مرحلة من مراحل طريقه .

١٠ ـــ انما أعطيت الناس معرفـــة رمزيـــة بالاشيـــاء الذهنيـــة .

١١ ـــ مـــع أن الظاهرات ليست سوى ظواهر ، الا أن معرفتنـــا بهـــا معرفـــة حقيقية ، وهى تشهد على حضور موضوع ما .

١٢ ـــ الظاهرات المعطيات للحواس الخارجيـــة تفحص وتبســـط فى الفـــيزيقا ، وظاهـــرات الحس الداخلى تفحص فى « السيـــكولوجيـــا التجـــريبيـــة » . والادراك الخالص يحتوى بعـــد على مـــكان وزمان وان يكن خـــاليـــا من الأحاسيس .

١٣ ـــ والعـــالم ، اذا اعتبرناه ظاهـــرة ، لا يمتد الى الجواهـــر اللامادية ولا الى علة العالم . أن العلة لايمكن أن تكون موضوعا منموضوعات

الحواس ، اذ أن الذهن نفسه انما وجد بواسطتها وبواسطتها وهب قوة الحس ..

١٤ — وفكرة الزمان لا تتولد فى الحواس بل الحواس تستلزمها . والتعاقب لا يولد تصور الزمان ولكنه يقوم عليه ، وقد عرفوه تعريفا فاسدا بقولهم « سلسلة من الأشياء يوجد بعضها بعد بعض » : فانى لا أستطيع اى أرى ما يعنيه لفظ « بعد » ما لم يكن لدى فكرة من قبل عن الزمان . الزمان نفسه كائن متخيل ، ولكنه شرط للادراك الحسى ، انه يحتوى على الصورة الكلية للظاهرات .

١٥ — وكذلك امكان الادراك الحسى الخارجى يستلزم المكان ومع ذلك فهو ذاتى ومثالى . وأغلب الالمان يتابعون « ليبنتز » فى القول بأن المكان انما هو علاقة بين الأشياء الموجودة ، ومن ثم يفنى بفناء الاشياء . وأكثر أصحاب الهندسة يتابعون الانجليز فى تصورهم للمكان على أنه وعاء غير محدود للأشياء الممكنة . ونظرية الوعاء هذه وهم لا حقيقة له .

والرأى الأول يتصادم مع الهندسة : لأنه اذا كانت جميع خواص المكان مشتقة من علاقات خارجية تجريبية فقد يجىء يوم تكشف فيه شكلا مستقيم الأضلاع محصورا بين خطين مستقيمين . ولكن مع أن تصور المكان من حيث هو كائن حقيقى تصور متوهم ، فان الاشياء لا يمكن أن تظهر للحواس الا بوسيط بين الجانبين ، هو قوة الذهن .

والزمان على اليقين ، غير منتزع من الاحساس بالموضوعات ، بل من فعل الذهن فى ترتيب محسوساته .

١٦ — وكيف يكون الفعل المتبادل ممكنا ؟ وعلى أى مبدأ تقوم العلاقات المتبادلة بين جميع الجواهر فى المكان ؟ .

١٧ — أن جواهر العالم يمكن اشتقاقها جميعا من جوهر واحد . ولو فرضنا وجودها بغير علاقة داخلية متبادلة لما وقع بينهما فعل متبادل . ولا يمكن وجود مدبر للعالم ليس هو خالق العالم ... »

٨ — مولد الفلسفة النقدية : رسالة الى مرقس هرتس فى ٢١ من فبراير ١٧٧٢ (١) :

بعد سفرك من كونجزبرج ، فى فترة بين العمل والاستجمام الذى كنت فى أشد الحاجة اليه ، عاودت النظر فى الخطوط الرئيسية لما سبق لك ولى أن تباحثنا فيه من أفكار ، وحاولت أن أوثق عراها بالمعرفة كلها ، الفلسفية أو غيرها ، وأن أتحقق من مداها وحدودها . ورسمت تخطيطا للكتاب ربما يكون عنوانه « حدود الحساسية والعقل » ، وقد تصورت فيه قسمين ، أحدهما نظرى والآخر عملى ...

ولاحظت عند استقصاء البحث فى القسم النظرى أنه قد فاتنى شيء

(١) رابل : « كانط » ص ٩٦—٩٧ .

جوهرى : فقد غفلت كغيرى عن هــذا الشيء فى بحوثى الميتافيزيقية ، مع انه مفتاح السر كله فى الميتافيزيقــا .

لقد سألت نفسى : ما العلاقة بين تصوراتنا أو تمثلاتنا والموضوعات ؟ فلو فرضنا تصوراتنا ليست سوى ما يتولد عن تأثر ذاتنا بالموضوعــات ، تيسر أن نفهم أن هذه التصورات لا بد أن تطابق الموضوعات . واذن فكون الصــور الحسية التى لدينا متعلقة تعلقا محددا واضحــا بالموضوعات الخارجية أمر مفهوم ... ومن جهة أخرى اذا كانت الموضوعات نفسها متولدة عن تمثلاتنا على نحو نتصور الأفكار الالهية على أنها أصول للاشياء الواقعية فمن الممكن أن نفهم المطابقة بين التمثلات والموضوعات . ولــكن اذا صرفنــا النظر عن الأغراض الأخلاقية ، قلنا انه لا الذهن يولد موضوعا بواسطــة تمثلاته ولا الموضوع يولد شيئا فى الذهن . ومن هنا فان تصورات الذهن الخالصــة لايمكن أن تجرد عن معطيات الحواس . ان لها مصادرها فى طبيعة النفس ولكنها لا تتولد فيها عن الموضوعات ، ولا هى تولد بذاتها الموضــوعات على غرار الذهن الالهى ».

فى « الرسالة الجامعية » (١) اكتفيت بتفسير طبيعة هذه التمثــلات الذهنية تفسيرا سلبيا محضا ، ببيان آثار فى النفس أحدثتها الموضوعات . وقلت ان الصور الحسية تمثل الاشياء كما تبدو ، وان التصــورات الذهنية

---

(١) يشير كانط الى الرسالة المقدمة الى الجامعة لنيل الاستاذية سنة ١٧٧٠ وقد نشرنا جزءا منها فى هذا الكتاب ص ١٨٠ــ١٨٥ .

تمثل الأشياء كما هى . ولـــكن كيف اذن تكون هذه الأشيـــاء معطيات لنا اذا لم تـــكن على الوجه الذى تؤثر به علينــا ؟ ومن الجهة الأخرى اذا كانت هذه التمثلات الذهنية راجعة ؛ كلها الى فاعليتنا الداخلية ، من أين يتأتى اذن اتفاقها المفترض مع الموضوعات التى ليست من توليدها ، اذا لم يكن هــذا الاتفاق مؤيدا من التجربة ؟ هذا صحيح فى الرياضة ، لأن الموضوعات هناك كميات ونستطيع أن نولد كميات حين نأخذ وحــدة ما عددا من المـــرات . ولكن حين نكون بصدد كيفيات ، كيف يتسنى لذهنى أن يكون بذاته تصورات تتفق معها الاشياء اتفاقا صادقا أمينــا ؟ هذا سؤال يبين لنــا أننا ما نزال فى غموض تام من جهة قوانا العقليـــة .

أستطيع دون أن اتناول هذا الامر هنا بالتفصيل أن أقول انني قد حققت النقطة الرئيسية فيما أنا بسبيله ، وفى مقدورى الآن أن أكتب مؤلفا عن«نقد العقـــل الخالص » .

فى مسائل ذات طابع دقيق كهذا لا شىء هو اكثر تعويقـــا للانســـان من أن يشغل نفسه انشغالا شديدا بأفكار تخرج عن هذا المجال . والعقـــل فى لحظات هدوئه أو سعادته يجب على الدوام أنيكون مفتوحالبعض مـــا يعرض من سوانح ، دون أن يرهق نفسه ارهاقا مستديما . لا بد دائما أن تكون غاية التلهى والتسلى ان يحفظ على ملكاتنا من المرونة وخفة الحركـــة

ما يعيننا على أن نرى الموضوعات رؤية جديدة من كل وجه ، وبذلك نوسع وجهة نظرنا وننقلها من نظرة مجهرية (ميكروسكوبية) الى نظرة كلية ، ويتخذ الذهن على التوالى كل ما يمكن تصوره من وجهات نظر ، مختبرا ملاحظات كل منها على ضوء جميع وجهات النظر الاخرى ..

(١) الميتافيزيقا والنقد :

٩ — « نقد العقل الخالص » (١٧٨٠) :

« أن أمر العقل الانسانى فى جزء من معارفه أمر عجيب : فهو محمل بأسئلة لايستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع ايضا أن يجيب عنها لانها تجاوز لكل ما يملك من طاقات ...

وميدان هذه المعارك الجدلية التى لا نهاية لها يسمى بالميتافيزيقا .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس يطلقون عليها اسم « ملكة» ومقصده البرهنة على أن تصوراته «الاولانية» ذات حجية وسند موضوعى . موضع زراية وتحقير ... وفى وقتنا هذا أخذت تسيطر على الناس حال من اللامبالاة تتحدى العقل بأن ينهض باشق مهامه ، وأعنى بها معرفته لنفسه ، وأن يقيم «محكمة »تقضى فى الامر ، فتؤيد من ادعاءاته ماتراه

---

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » (مقدمة الطبعة الاولى) ترجمة انجليزية بقلم نورمان كمب سميث ، لندن ١٩٣٣ ص ٧ — ١٥ — ترجمة فرنسية بقلم بارنى ، باريس ص ٦ — ١٤ .

مشروعا وترفض منها ما ليس له سند . هذه الحكمة ليست سوى « نقـــد العقل الخالص » نفسه .

ان عصرنا فى جوهره هو عصر النقدية . والنقد الذى أقصده هنـــا ليس نقدا للكتب والمذاهب ، بل هو نقد لقوة العقل عموما وقدرته على تحصين المعرفة دون اعتماد على التجربة . . . وانى لأعلل نفسى بأنى فى سلوكى هذا الطريق وجدت سبيلا الى الاحتراز من جميع تلك الاضاليل التى جعلت العقل فى صراع مع نفسه وهو بمنأى عن التجربة . ان العقل الانسانى وحدة كاملة بحيث أن المبدأ الذى نصطنعه لو أخفق فى الاجابة عن سؤال واحـــد من الاسئلة التى فرضها على نفسه جـــاز لنـــا أن نطرح المبـــدأ كله اطراحـــا ففى هذا النمط من الاستقصاء يكون اليقين مطلبا لا غنى عنـــه ، ويكون كل ما يشبه الظن والافتراض أمرا محظورا . وانى أدع للقارىء أن يحكم على مبلغ وفائى بما عاهدت نفسى عليـــه .

ان منـــاط بحثى هو الذهن من حيث عـــلاقته « بموضوعـــاته » ، ومقصده البرهنة على أن تصوراته « الاولانية » ذات حجية وسند موضوعى . إما البحث فى الذهن نفسه وفى الملكات الذهنية التى هى قوامه فهو أيضـــا بحث على جانب كبير من الاهمية ولكنه ليس بحثا جوهريا فيما قصدت اليه فى هذا الكتاب : لان معقد المشكلة التى أعالجها هنا هو : ماذا يستطيع العقل أن يعرفه وهو مستقل عن كل تجربة ؟ وليست المشكلة : كيف كانت ملكة المعرفة ذاتها ممكنة .

(ب) الاستيطيقا الترنسندنتالية : المكان والزمان (١) :

فرق كانط ، كما بينا ، بين «الحساسية» و «الفهم» ، وجعل العلم بالفروق التى تفصل بينهما هو المدخل الى كل فلسفة ميتافيزيقية ودراسة « الحساسية » من هذا الوجه يطلق عليها فى كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيطيقا الترنسندنتالية » . ويعقد لها كانط فى كتابه هذا فصلا قصيرا يقع فى صحائف قليلة ، ولكنه — كما قال «بوترو» — « فصل بالغ الاهمية وافر النضج ، ولكل كلمة فيه مرماها البعيد » ؛ وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أى الجزء الذى يسيطر على سائر الاجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه » . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارىء نموذجا من أسلوب كانط فى عرض نظرية النقد ، كما ورد فى الفصل الثامن من الباب الاول ، تحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستيطيقا الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولا ، تجنبا لما قد يقع من خلط او تحريف فى فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا فى ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس

---

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » .

شيئا آخر سوى تمثـل للظاهـرات : فان الاشيـاء التى نشهدهـا ليست أشياء فى ذاتهـا ، وعلاقاتها ليست فى الواقع هى التى تبدو لنـا ؛ فاننا اذا صرفنا النظر عن ذاتنـا ، بـل عن الطبيعة الذاتية لحواسنـا عموما ، وجدنـا أن جميع الخواص وجميع نسب الاشيـاء فى الزمـان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما يتلاشيان ، لأن شيئا من ذلك بمـا هو ظاهرةلايمكن أن يوجـد فى ذاته بـل فينـا نحن فحسب . أما طبيعة الاشياء معتبرة فى ذاتهـا مستقلة عن حساسيتنا : فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . اننـا لا نعرف عن هذه الموضوعات الا الوجـه الذى نراه عليه ، وهذا الوجه الذى هو من خصائصنـا يجوز جدا أن لا يكون لازما لسائر الكائنات ، وان يكن لازما لبنى الانسـان كافة . ليس من شأننا الا هذا النحو من المعرفة ، والمكان والزمان هما صورتاه الخالصتان ، والاحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين الا معرفة « أولانية » ، أى متقدمة على كلمشاهدة واقعية .ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين . أمـا الاحسـاس فبخلاف ذلك : انه العنصر الذى تستمد منه معرفتنـا اسـم المعرفة « الآخرانية » ، اسم الحـدس التجريبى . وهـاتان الصـورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة واطلاقا ، مهمـا تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الاحاسيس قد تكون مختلفة جدا . واذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا الى أعلى ما يمكن أن يصل اليهمن وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة الى الامام نحو معرفة طبيعة الاشياء ذاتها : لأننا على أى حـال لن نعرف معرفة صحيحـة الا

الوجه الذى يكون عليه حدسنا ، اى حساستنا الخاضعة دائما لشرطى المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلا للذات العارفة . أما معرفتنا لطبيعـــة الاشياء ذاتهـــا فأمر مستحيل علينا ، ولو توصلنا الى أن نعرف ــ بأوضح معرفة ــ ظاهرات تلك الاشياء ، وهى الامر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا أن هى الا تمثل للاشياء غـــامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الاشياء فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الاشارات والتمثلات الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزا دقيقا : فهوتحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . ان الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقى بحت ولاينصب على مايستطيع أن يستخرجه منه اشد أنظار العقل رقرقة ، غير أن الاستعمـــال العامى والعملى لا يعى مختلف الافكار المتضمنة فى هذا التصور . ولكنـــا لا نستطيع أن نقول من أجل ذلك ان تصور العامى تصور حسى يدل عـــلى ظاهرة فحسب لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وانما تصوره فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الاخلاقية) من صفات الافعال تختص بتلك الافعال فى ذاتها . أما تمثل جسم فى الحدس فلا يحتوى على شىء يمكن أن يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور شىء وعلى كيفية تأثرنا به . وهذه القابلية عند ملكة المعرفة الانسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائمـــا متميزة كل التمييز عن معرفة الموضوع فى ذاتـــه ، حتى لـــو وصلنـــا الى أعماق الظاهرة ... » .

١٠ — « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » (١٧٨٣) :

(أ) تقديم الكتـــاب (١) .

وضعنا هذه «التمهيدات» لا لطلاب العلم ، بل لمن يعدون أنفسهم لمهنـــة التعليم . على أن هؤلاء لن يجدوا فى كتابنا هذا عرضـــا منظما لعلم جاهز ، وانما يستعينون به فى الكشف عن العلم نفســـه .

ان من الباحثين من يرون أن تاريخ الفلسفة — قديمة أو حديثة — عبارة عن فلسفتهم ذاتها . ونحن لم نكتب لهم هذه « التمهيدات » . ويجب عليهم أن ينتظروا الى أن يتسنى للذين يحاولون أن ينهلوا من مصـــادر العقل نفسهأن يفرغوا من مهمتهم ، وعندئذ يأتى دورهم فى اظهار العالم على ماتحقق لهم . ولـــكن مما يؤسف له أنهم يرون أن لا شيء يمكن أن يقال الا وقد قيل من قبل . وهو قول يمكن ان يتخذ تنبؤا عن كل عمل يتم فى المستقبل ، لأنه مادام الذهن الانسانى قد خاض قرونا عديدة فى أمور لا حصر لها وعلى أنحاء مختلفة ،فليس ايسر من أن نجد لكل فكرة جـــديدة شبيها لها من بعض الوجـــوه فى أقـــوال القدماء .

ومقصدى أن اقنع جميع من يرون أن الميتافيزيقيا جديرة بالدراسة بأنه لا بد لهم من أن يوقفوا عملهم لحظـــة ، وأن يتجـــاهلوا كـــل مـــا صنع حتى

---

(١) كانط : « التمهيدات لـــكل ميتافيزيقا مستقبلة » الترجمة الفرنسة جبلان ، باريس ١٩٣٠ ص ٧ بع الترجمة الانجليزية بقلم كاروس ، لندن ص١ بع

اليوم ، وأن يوجهوا همهم أولا الى وضع السؤال الآتى : « هل من الممكن اطلاقا وجود شىء كالميتافيزيقا ؟ » .

اذا كانت الميتافيزيقا علما ، فكيف انها لم تستطع أن تظفر كالعلوم الأخرى ، بموافقة اجماعية دائمة ؟ واذا لم تكن علما ، فكيف استطاعت أن تسترسل فى مزاعمها ، وأن تخدع الذهن الانسانى بآمال لا تنقطع أبدا ولا تتحقق أبدا ؟ سواء اثبتنا علمنا أو جهلنا فى هذا الصدد فلا بد لنا أن ننتهى الى نتيجة قاطعة عن طبيعة ذلك العلم المزعوم ؟! لأنه لم يعد من المستطاع أن نبقى معه على هذه الحال زمنا طويلا . ويبدو أنه مما يكاد يستوجب السخرية انه بينما العلوم الاخرى كلها ماضية فى طريق التقدم بلا توقف ، نجد هذا العلم الذى يريد أن يكون عين الحكمة ويلتمس لكل واحد قوله الفصل يدور دائما فى مكانه لايبرحه ، ولا يخطو الى الأمام خطوة واحدة وقد نتج عن هذا أن تفرق أتباعه شيعا ، وليس من المعقول أن الذين يأنسون فى أنفسهم المقدرة على النبوغ فى العلوم الأخرى يتقبلون المجازفة بصيتهم فى هذا العلم الذى يستطيع أى واحد، مهما يبلغ من جهله فى الأمور الأخرى ، أن يصدر فيه أحكاما فاصلة ، لأنه لايوجد بعد فى هذا الباب موازين ولا مقاييس مضمونة لتمييز المعرفة السليمة من الثرثرة التافهة .

وليس أمرا خارجا عن المألوف فى علم كان موضوع بحوث مستفيضة ،

اذ يساور الناس العجب مما بلغه من تقدم ، أن يخطر لاحدهم أن يتساءل هل هذا العلم ممكن وعلى أى وجه . ذلك بأن العقل الانسانى مولع بالبناء الى حد أنه كثيرا ما يشيد برجا ثم يهدمه ليفحص عن طبيعة اساسه . ان من اراد أن يسلك سبيل العقل والحكمة لا تفوته الفرصة أبدا ، ولكن التباطؤ فى السعى الى الاصلاح يجعل تحققه دائما أشد عسرا .

ان تساؤلنا عن امكان علم ما ينبنى على افتراض أننا نشك فى وجوده . ومثل هذا الشك اهانة لاناس ربما كانت كل بضاعتهم هذه الجوهرة المزعومة .. ولذلك وجب على من يثير الشك أن يتوقع المعارضة من جميع الجهات ...

يبدو انى لا اتردد فى التنبؤ بأن قارىء هذه « التمهيدات» اذا كان قادرا على أن يفكر بنفسه تفكيرا مستقلا ، سوف لا يقنع بالشك فى علمه المتقدم ، بل أنه سيقتنع بعد ذلك كل الاقتناع بأن علما كهذا لايمكن أن يوجد ما لم يستوف الشروط التى وضعناها هنا والتى يعتمد عليها امكانه ؛ وأنه لما كان هذا لم يعمل قط حتى اليوم ؛ فليس لدينا بعد ميتافيزيقا .

لكن من حيث ان الطلب على الميتافيزيقا لا ينقطع أبدا ، لأن مصالح العقل الانسانى الشامل قد ارتبطت بها ارتباطا وثيق العرى ، فلابد من الاقرار بأن اصلاحا حاسما ، بل أن ميلادا جديدا للميتافيزيقا ، على

نحو مبتكر لم يسبق اليـــه ، هو شيء لا مناص من وقوعه على الرغم من العوائق التى يمكن أن تقام فى سبيله فترة من الزمان .



منـــذ بحـــوث «لـــوك» و «ليبنتز» ، أو بعبـــارة أدق منذ نشـــأة الميتافيزيقا بقدر مـــا نعرف من اقـــدم حقبة من تاريخهـــا ، لم يحـــدث شيء هو أبعد تأثيرا فى مصير ذلك العلم من الهجوم الذى شنه عليه «ديفيدعيوم» لم يلق « هيـــوم » ضوءا على هـــذا الضرب من المعرفـــة ولكنه لا ريبقد أومض شرارة كـــان من الممكن أن ينبثق منهـــا الضوء لو أنها مست مـــادة قابلة للاحتراق ولو أنها وجـــدت من يتعهد نارها ويرعاها .

كان منطلق « هيوم » من فكرة ميتافيزيقية واحدة ولكنها مهمـــة ، وهي فكرة «العلة والمعلول» ، مع مشتقاتها من القوة والاثر الـــــخ ... لقـــد تحدى العقـــل الذى يزعم انه ولد هذه الفكرة من نفســـه بأن ســـــاءله أن يبين له بأى حق يظن أن شيئا ما قد أمكن أن يكون شـــأنه بحيث أنه متى وضع هذا الشيء لزم عنـــه ضرورة أن يوضع شيء آخر كذلك : اذ أن ذلك هـــو معنى فكـــرة « العـــــلة » وقـــد اثبت هيـــوم بدليـــل لا سبيـــل الى نقضـــه أن من المستحيـــل على العقل اطلاقـــا أن يتعقـــل « أولا نيـــــا » وبواسطة معان ذهنية ، علاقة تنطوى على ضرورة . اننا لا نستطيع البتـــة أن نرى لم يكون وجـــود شيء مستلزما بالضرورة وجـــود شيء آخـــــر ، ولا كيف يكون تصـــــور مثـــل هـــذه العلاقـــة قائمـــا على جهة الأولانية ؛

واستخلص هيـــوم من ذلك أن العقل قـــد ضـــل فى هـــذا المعنى ضـــلالا بعيدا ، اذ توهم أن هذا المعنى واحد من أبنائه جـــاء من صلبـــه ، فى حين أنـــه فى الحقيقة ابن زنا ، حملته أمه المخيلة بعد أن أخصبها التجريب، فوضعت تمثلات معينة تحت « قانون الترابط » ؛ فاشتهت على العقـــل تلك الصورة الذاتية المستمدة منـــه ــ وهى ضرورة العـــادة ــ بضرورة مـــوضوعية مســـتمدة من المعـــرفة . وخلص الفيلســـوف من ذلك الى أن العقـــل لا يملك القوة على تعقـــل مثل هـــذه العلاقـــات ، ولو على جهة العموم ، لأن معانيه لن تكون حينئذ الا خيالات محضة : ولأن جميـــع معارفة « الاولانية » المزعومة لن تكون الا تجارب شائعة قد وسمت بميسم مزيف . ومعنى هذا أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد البتة شىء من قبيـــل الميتافيزيقـــا (١) .

مهما يكن يبدو فى النتائج التى انتهى اليهـــا «هيـــوم» من تعجـــل وشطط ، فانهـــا كانت مع ذلك قائمة على بحث وتمحيص . وقد كان هـــذا البحث خليقا أن يظفر بوافر العناية من جانب أصحـــاب الاذهـــان اللماحـــة

(١) لكن هيوم قد أطلق اسم «الميتافيزيقـــا» على تلك الفلسفة الهدامة نفسهـــا ، وجعل لها قيمة كبيرة . وقد قال : « ان الميتافيزيقا والاخلاق همـــا أهم فروع ذلك العلم ، أما الرياضة وعلم الطبيعة فلا تكادان تبلغان هـــذه الاهمية » . لكن هذا الرجل الثاقب الذهن لم ينظر الا فى المنفعة السلبية الناتجة من الحد من غلواء العقل النظرى وتسوية المنازعات الكثيرة وانهـــاء المجادلات الطويلة التى اضلت الجنس البشرى . لكنه أغفل الضرر الايجابى الناتج من حرمان العقل من أهم نظراته التى تستطيع وحدها أن ترســـم للارادة المقصد الأسمى الذى ينبغى أن تتوخاه جهودها جميعـــا .

من معاصريه ، لتوجيه جهودهم بقدر الامكان نحو حل للمشكلة أكثر توفيقـا وغى الاتجاه الذى رسمه : وهذا كله ربما كان يفتح اصلاحا للعلم شاملا .

ولكن الحظ العاثر الذى لازم الميتافيزيقا فى كل زمان قـد شـاء أن يكون « هيـوم » غير مفهوم من أحد من الناس . وان المرء لايسعـه الا أن يحس شيئا من الألم حين يرى كيف أن خصوم ذلك الرجـل ـ من «ريد» الى «أوزوالد» الى «بيتى» وأخيـرا الى «بريستلى» ـ قـد فاتتهم عقـدة المشكلة فواتا تاما ؛ وكيف أنهم اذ سلموا دائما بمـا ارتاب هو فيـه (١) واثبتوا فى عنف وفى غير قليـل من الوقاحـة مالم يخطر قط على بالـه أن يرتاب فيه (٢) ، قـد أغفلوا التفاته الى الاصـلاح اغفـالا جعـل كل شىء يبقى على حاله وكأن شيئا لم يحصل قط .



لم تكن المسألة أن نعرف فكرة « العـلة » فكرة صحيحة : وعمليـة [illegible] بل المسألة أن نعرف أهى فكرة يتصورها العقـل تصورا « أولانيـا » ؟ . وهـل لها بهذا الاعتبار حقيقه باطنية مستقلة عن كل تجربة ، ومتضمنـة استعمالا أوسع من استعمالها فى موضوعات التجربة فقط :هذا ماكان «هيوم»

---

(١) يعنى كانط أنهم سلموا بأن تصـور العليـة من تصورات الذهن « الاولانية » : وهذا ما تشكك فيه هيوم .

(٢) يعنى كانط أنهم اثبتوا أن تصور العلية تصور صحيح ونافع ولاغنى عنه : وهذا ما لم يشك فيه هيوم قط .

ينتظر عنه جوابا . وبالاجمال انما كانت المسألة هى معرفة « أصـل » هذه الفكرة ، لا عـدم الاستغنـاء عنها فى الاستعمال . ولو تحدد هذا الاصـل لتحددت لنـا شروط استعمالها ومجالات تطبيقها من تلقاء نفسهـا .

ان خصوم هـذا الرجل العظيم كان يجب عليهم ، لمعالجة المشكلـة علاجـا شافيا ، أن يوغلوا فى بحث طبيعة العقل من حيث اشتغاله بالفكـر الخـالص ؛ لكن هذا أمر لم يكن يلائم هواهم ، فوجدوا وسيلة أيسر للمعاندة دون أى تبصر ، وهى الرجوع « الى الحس المشترك » (أو الذوق العـام) (١). أجـل ان من اكبر نعم الله على المرء أن يرزقه فهمـا مستقيما ، أو ذوقـا عاما سليما كما قد سمى أخيرا . ولكن هذا الفهم الصحيح يجب أن يتجلى فى الاعمال بما يبديه المرء من فكر رشيد أو قـول سديد ، لا أن يتشدق بـه كوحى منزل ، كلما أعوزه الدليل المعقول على مايقول . ان الالتجاء الى الذوق العـام حين يقصر التبصر والعلم لا قبل ذلك : تلك احـدى البدع التى ابتدعها أهـل الفطانة فى العصور الجديدة ؛ وبها يستطيع أتفه الثرثارين أن يرفع رأسه بكل اطمئنان لمكابرة أمتن الاذهان . ولكن ما دامت هنالك بقيـة من بصيرة فتصون صاحبها من أن يعمد الى مثل هذه الاساليب . فمـا الالتجاء الى الذوق العام ، اذا تدبرناه فى وضوح، الارجوع الى رأى الجماهير. ولعمرى ان تصفيق الجماهير لأمر يخجل منه الفيلسوف لكن المهرج الشعبى يزهو به

(١) Gesunder Verstand

ويتكبر . ويلوح لى أنه كان من حق « هيوم » أن يدعى لنفسه نصيبا من الفهم السليم يعدل نصيب « بيتى » وأن يدعى شيئا آخر لم يرزقه هذا قطعا ، الا وهو العقل الناقد الذى يفرض القيود على الذوق العام حتى لا يضل فى متاهات النظر العقلى وحتى لا يبت فى شىء — اذا كان المجال مجال العقل وحده — مادام لا يستطيع أن يبرر مبادئه . وبهذا الشرط وحده يبقى الفهم صحيحا سليما . ان الازميل والمطرقة ربما يكفيان فى صناعة قطعة من الخشب ، ولكن الحفر على النحاس يحتاج الى المحفر : وكذلك الفهم السليم (١) والفهم النظرى (١) كلاهما نافع ، ولكن كل فى مجاله : فأحدهما نافع فى الاحكام التى تستعمل مباشرة فى التجربة ، والثانى فى الاحكام الشاملة المستمدة من التصورات الخالصة ، كما فى الميتافيزيقا ؛ ففى هذا المجال لايحق للذوق السليم أن يطلق أحكاما ، وأن يكن قد تسمى بهذا الاسم الذى لا ينطبق عليه فى حقيقة الامر .



انى أعترف فى صراحة بأن تنبيه « ديفيد هيوم » هو أول شىء أيقظنى من سباتى القطعى منذ سنوات عديدة ، وهو الذى وجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة كل الجدة . شتان ما كان بينى وبين التسليم بالنتائج التى انتهى اليها والتى انما نشأت من أنه لم يكن يتمثل المشكلة فى جملتها وانما تناولها جانب واحد ، وهو جانب لا يستطيع وحده دون نظر فى المجموع أن يفسر لناشيئا . اننا اذ انطلقنا من فكر محقق ولكن غير مبسوط قد

---

(1) Spekulativer Verstand

تركه لنـــا آخر ، صح لنا نأمل بمداومة التفكير أن نذهب الى أبعد مما ذهب في الرجل الالمعى الذى أمدنا بالشرارة الاولى لهذا الضـــوء .

لهذا حاولت أولا أن أرى اذا كان من الممكن أن نتمثل اعتراض « هيـــوم» فى صورة عامة . وسرعان ما رايت أن فكرة (العلاقة بين العلة والمعلول ليست هى الفكرة الوحيدة التى بفضلهـــا يتصور الفهم « أولانيا » علاقاتبين الاشياء ، وتبينت فضـــلا عن ذلك أن الميتافيزيقا مؤلفـــة كلها من مثـــل تلك العلاقات ، فأردت أن استوثق من عددها ، ورغبت فى ردها الى مبدأ واحد ، فنجحت فى ذلك ثم انتقلت الى استنباط هذه التصورات من ذلك المبدأ ، بعد أن استيقنت إنها لم تستمد من التجربة وهو ما كان يخشاه هيوم ، وانما مصدرها الفهم الخالص . وهـــذا الاستنباط الذى كان يبدو أمرا مستحيلا فى نظـــر سلفى الاريب ، والذى لم يخطر على بال أحد قبله ، وان يكن كل واحد يستعمل هـــذه التصورات بكل اطمئنان دون فحص عن الاساس الذى تقـــوم عليـــه قيمتهـــا الموضوعية — اقول قد كان هذا الاستنباط أصعب مايشرع فيـــه الناظر الذى يبتغى مصلحة الميتافيزيقا . والأدهى من هذا أن الميتافيزيقا على نحـــو ما كانت ، لم تستطع ها هنا أن تمدنى بـــأى معاونـــة ، لأنهـــذا الاستنباط وحـــده انما يجعل الميتافيزيقا ممكنه . أما وقـــد نجحت فى حل مشكـــلة « هيـــوم » ، لا بالنسبـــة الى حالة معينة فحسب بـــلبالنسبـــة الى ملكة العقـــل الخالص بأسرها ، فقد تيسر لى أن انقـــدم فى اطمئنان ، وان يكن تقدمى دائما بطيئا ، نحو الغاية التى رسمتهـــا وهى ان أحـــددكل

مجال العقل الخالص حدوده ومحتوياته ، وذلك على جهة الاستعساب وطبقا لمبادىء عامة : وهذا ما تحتاج الميتافيزيقا اليه تشيد بناءها وفقا لمنهج يمكن الاطمئنان اليه .



ولكنى أخشى أن يحصل لكتابى « نقد العقل الخالص » ، الذى يعالج حل المشكلة الهيومية مبسوطة فى أوسع نطاق ممكن ، ما حصل للمشكلة نفسها حينما أثيرت أول مرة ؛ وأكبر الظن أن هذا الحل لن يحكم عليه حكما صحيحا ، لأنه لن يفهم فهما صحيحا ، ولن يفهم فهما صحيحا ، لأن القراء قد يؤثرون أن يتصفحوا الكتاب تصفحا عابرا دون أن يمعنوا النظر فيه من أوله الى آخره ؛ وهم لن يكلفوا أنفسهم هذا العناء ، لأن الكتاب وعر المسلك وفيه غموض ومخالفة لكل الآراء المألوفة ، فضلا عن أنه مطول ممل . ولكنى أعترف مع ذلك بأنى لم أكن أتوقع أن أسمع الفلاسفة يجأرون بالشكوى من قلة اقبال الجمهور على قراءتهم والافتقار الى السهولة والتسويق ، ونحن أمام خطر يتهدد وجود معرفة ملأت أسماع الدنيا وليس للانسانية عنها غناء ، معرفة لا يستطاع تدعيم بنائها الا وفقا لأدق قواعد المنهج العلمى المضبوط . أجل ان التبسيط ممكن فى المستقبل ولكنه فى البداية غير مقبول . أما الشكوى من أن هنالك

شيئا من الغموض نشأ بعضه من أن المشروع ضاف ، بحيث يجعل من الميسور أن يغفل القارىء عن النقط الرئيسية فى البحث ، فهى شكوى لها وجاهتها ، وبودى أن أتداركها فى هـــذه « التمهيدات » .

سيبقى كتاب « نقد العقل الخالص » الذى يعرض ملكة العقل الخالصة فى كل نطاقها وحدودها هو الاساس الذى تستند اليه هـــذه التمهيدات من حيث هى تمرينات تحضيرية : لأن نقـــدنا ينبغى أولا أن توطـــد أركانه ليكون علمـــا تاما وافيـــا ، قبل أن نفـــكر فى أن نترك الميتافيريقا على المسرح ، بل قبل أن يكون لدينـــا أمل بعيـــد فى بلوغهـــا .

ولقـــد جرت العـــادة ، منـــذ زمان طويل ، على أن نرى المعرفة القديمة البالية وقـــد برزت للناس على أنهـــا جديدة ، فخلع عليها ثوب مذهبى قشيب مفصـــل على طـــراز عجيب وتحت أسمـــاء جـــديدة . وأغلب القـــراء قـــد لا يتوقعون من « النقـــد » شيئا غير هـــذا . لـــكن هـــذه « التمهيـــدات » ستبين لهم أن ها هنـــا علمـــا جديدا كل الجـــدة ، ربما لم يخطر على بال أحد من قبـــل ، بل ان نفس فـــكرته كانت مجهـــولة ، وليس شىء ممـــا تم حتى اليوم يمكن أن يكون ذا نفع له ، اللهم الا ما يستفاد من شـــكوك « هيـــوم » ؛ على أن « هيـــوم » نفسه لم ينتبه الى امكان هـــذا العـــلم الصورى ، وانما أراد أن يقود سفينته الى مرفأ الأمان ، فرسا على شاطىء التشكك ، وتركها هنالك للركود والعطب . أما أنا فمقصدى أن أقدم لها ربانا يستطيع بمراعاة الأصول الصحيحة لفن الملاحة ، وهى الاصول المستمدة من عـــلم الـــكرة

الأرضية ، ويستطيع بعد التزود ببوصلة وخريطة بحرية وافيـــة : ان يقود السفينة فى أمان واطمئنان الى حيث يشـــاء ...

ان أكثر الكتاب لم يرزقوا من نفـــاذ الأسلوب وأخذه فى الوقت نفسه بمجامع القـــلوب مثل حظ « هيـــوم » ، ولا من رصانته ورشاقته مثل حظ « موسى مندلسون » . بيـــد أنه كان فى مقـــدورى أنا أيضـــا أن أجعـــل كـــلامى فى متناول الجمهـــور .. لو كان غرضى مقصورا على أن أرسم مشروعا وأن أترك لغيرى انجـــازه ، ولو لم يكن همى خـــدمة العلـــم الذى وقفت جهودى عليه زمانا طويلا . والواقع أن المرء يحتاج الى قدر كبير من الصبر والثبات والى غير قليل من انكار الذات أيضا ، لكى يؤثر على الظفر بنجاح مباشر عاجل الأمل فى استحسان مؤجل ولكنه أدوم وأبقى ...

والآن وقـــد أتممت العمـــل أقـــدم هنـــا تخطيطا استطعت أن أرسمه وفقـــا للمنهج التحليلى ، فى حين أن العمـــل نفســـه كان لا بد من تحـــريره وفقـــا للمنهج التأليفى ، وذلك لـــكى يتيسر للعـــلم أن يعرض كل معـــاقده ومفاصـــله باعتبـــاره الهيـــكل الملـــكة خاصـــة من ملـــكات المعـــرفة فى ارتباطهـــا الطبيعى .

واذا كان من القراء من لا يزال يجـــد غموضا فى هـــذا التخطيط الذى أنشره عن أنه تمهيدات لكل ميتافيزيقـــا مستقبلة ، فليذكر أن كل واحـــــد ليس ملزم بأن يشتغل بالميتافيزيقا ، وأن كثيرين من أصحاب المواهب يتعين عليهم أن يستعملوها فى أمور غير البحوث العقلية البحتة ؛ ولكن من يشرع

فى الحــكم على الميتافيزيقا لا بــد أن تتوافر فيه الشروط التى وضعت هنا ويجب عليه أما أن يســلم بالحــل الذى أدليت به أو أن ينقضـــه نقضـــا وافيـــا وأن يستبدل به غيره . . .

وأود أن أنبـــه أخيرا الى أن هـــذا الغموض الذى كثر التنـــديد به ـــ وقـــد ألف النـــاس أن يتخـــذوه عـــذرا لكســـلهم أو عجـــزهم ـــ له أيضـــا فوائده : لأن كل من يلتزمون الصمت الرشيد فى كثير من العـــلوم يتكلمون فى الميتافيزيقا كـــلام العلمـــاء الثقات ، ويطلقون فيها أحكـــام جريئة معتمدين على أن جهلهم فيهـــا لا يظهر التباين بينه وبين عـــلم الآخرين ظهورا جليـــا ، وان كان يخالف المبـــادىء النقدية السليمة التى يحـــلو لنـــا أن نشيـــد بها فى كلمات « فرجيـــل » : « تذود أفـــراد النحل عن خـــلاياها ذكورها ، تلك الأسراب الخـــاملة » .

(ب) فى منابع الميتـــافيزيقا :

لو أردنا أن نتنـــاول معرفة على اعتبـــار أنها « عـــلم » وجب أولا أن نتمكن من تحديد الخصائص التى تميزها على وجـــه الدقة ، تلك الخصائص التى لا تشترك فيهـــا مع غيرها ، أو بالاجمـــال تلك التى تكون « خاصـــة » بها ، والا اختلطت حـــدود العلوم كلها ، ولم يكن فى مقدور أحـــد أن يعالج أيا منها بمـــا يلائم طبيعته معالجة تعمق واستيعاب .

وخصائص العـــلم قـــد ترجع الى اختـــلاف فى « الموضوع » أو فى منابع المعـــرفة أو فى نوع المعـــرفة وقـــد ترجع الى هـــذه الأشياء كلها . وإذن فعلى هذا الأمر تتوقف فكرة امكان العـــلم وحدوده .

ولنقول أولا ان منابع المعرفة الميتافيزيقية ، بسبب مفهومها نفسه ، لا يمكن أن تكون تجريبية ، لأن مبادئها — ولا أعنى أحكامها(١) فحسب ، بل تصوراتها الأساسية(٢) كذلك — ينبغى أن لا تستمد من التجربة اطلاقا ، اذ ينبغى أن لا تكون معرفة طبيعية بل معرفة ميتافيزيقية ، أى معرفة تقع وراء التجربة . وبذلك لن يكون أساسها التجربة الخارجية ، التى هى مصدر علم الطبيعة بمعناه الدقيق ، ولا التجربة الداخلية التى هى قوام علم النفس التجريبى . فهى اذن معرفة « أولانية »(٣) ، أى صادرة عن الفهم الخالص والعقل الخالص .

ولكنها من هذه الجهة لا تتميز عن الرياضة الخالصة ، ومن ثم يجب أن يطلق عليها اسم « المعرفة الفلسفية الخالصة » . ولكى يفهم هذا التعبير اشير الى كتاب « نقد العقل الخالص » (٤) ، اذ أوضحت بما فيه الكفاية ، الفرق بين هذين الضربين من استعمال العقل . وبذلك أكون قد فرغت مما يتعلق بمنابع المعرفة الميتافيزيقية .

(ج) الفرق بين الأحكام «التأليفية» والأحكام «التحليلية» بوجه عام :

لا ينبغى أن تنطوى المعرفة الميتافيزيقية الا على أحكام « أولانية »

---

(١) Grundsätze

(٢) Grundbegrife

(٣) a priori

(٤) « المنهجية الترانسندنتالية » ، الفصل الأول ، القسم الأول .

وذلك ماتقتضيه الميزة الخاصة لمنابعها . ولكن مهما يكن أصل الاحكام أو حال صورتها المنطقية ، فان بينها اختـــلافا من حيث فحواها ـــ يجعلها اما أن تكون « توضيحية » ، لا تضيف شيئا الى مضمون المعرفة ، أو « موسعة »، ولا تزيد المعرفة المعطاة . ويمكن أن تسمى الأولى أحكاما« تحليلية »، والثانية أحكاما « تأليفية » .

والاحكام التحليلية لا تعبر عن شيء فى المحمول الا وقد وقع فى الفكر من قبل عند تصور الموضوع ، وان يكن ذلك على نحو أقل وضوحا ووعيا . فاذا قلت : «جميع الأجسام ممتدة» ، فانى لم أوسع البتة تصورى للأجسام ولكنى حللته فحسب ، لأن الامتدادقد وقع فى الفكر حقا حين تصور الموضوع قبل صياغة الحكم ، وان لم يصرح به ومن ثم فهو حكم «تحليلى» .وبخلاف ذلك حكمنا بأن «جميع الأجسام ثقيلة» يتضمن فى المحمول شيئا لم نفكر فيه فعلا عند تصورنا العام للأجسام ؛ واذن فهوـــ يزيد معرفتى بما يضيفه الى تصورى ، ويجب تبعا لذلك أن يسمى حكما « تأليفيا » .

(د) المبدأ المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو مبدأ عدم التناقض :

جميع الاحكام التحليلية تعتمد اعتمادا كليا على مبـــدأ عـــدم التناقض وهى بطبيعتها معارف «أولانية» سواء أكانت التصورا ت التى تزودها بالمادة تجريبية أم غير تجريبية .

ذلك أنه لـــما كان المحمول فى حـــكم تحليلى ايجابى متضمنا من قبل

فى تتصـــور الموضوع ، فانه لا يمكن أن ينفى عنه دون أن نقع فى التناقض والحال فى عكسه كذلك فهومنفى بالضرورة عن الموضوع فى حـكم تحليلى ولكن سلبى ؛ وذلك تبعا لمبدأ التناقض نفسه . وذلك شأن القضيتين : «كل جسم ممتد » و « لا جسم غير ممتد (أى بسيط) » .

(هـ) **الأحكام التأليفية تقتضى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض :**

ولهذا السبب عينة كانت جميع القضايا التحليلية قضايا « أولانيـــة » ، ولو كانت التصورات فيها تجريبية . فمثلا : « الذهب معدن أصفر » ، لكى أعرف هذا لاأحتاج الى تجربة جديدة خارج تصورى للذهب ، وتصورى هذا مشتمل على أن هذا الجسم أصفر وعلى أنه معدن . والواقع أنتصورىقـــد انحصر فى هذا الأمر ، فلم يكن على الا أن أحلله ، دون أن أبحث عن شىء سواه خارج عنه .

الأحكام التأليفية منها « آخرانية » (a posteriori) أصلهـــا تجريبى ومنها يقينية « أولانية» (a priori) مصدرها الفهم والعقل الخالصـان . ولكن هذين النوعين يتفقان فى أنهما لا يمكن بحال أن يوجد من المبدأ الاســاسى للتحليل، أعنى من مبدأ عدم التناقضوحده ، انهما يتطلبان مبدأ آخر يغايره كل المغايرة ، ولو أنه منالـــلازم دائما ، مهما يـكن مصــدر اشتقاقهمـــا ، أن يخضعا لمبدأ التناقض . والواقع أنه لا شىء ينبغى أن يخرجعنهذا المبدأ، ولو أنه ليس فى الامكان أن يشتق منه كل شىء . وسأشرع أولا فى تصنيف الأحكام التأليفية .

١ ــ الأحكام « التجريبية » أحـكام تأليفية دائما . فمن غيرالمعقول

أن نقيم حكما تحليليـــا على التجربة ، اذ أن تصورى كاف لصياغة هذا الحكم ، دون حاجة الى شـهادة من التجربة . فقــولنـــا : « الجســـم ممتـــد » قضية ثابتة ثبوتا « أولانيـــا » وليست حـــكما تجريبيا ، اذ أننـــا قبل أن نتجـــه الى التجربة كان لدينـــا فى التصور جميع شروط الحكم ، ولم يكن علينـــا الا أن نستخرج منه المحمول وفقـــا لمبـــدأ التناقض . وبهـــذا يكون لدينـــا فى الوقت نفســـه شـعور بضرورة الحكم ، تلك الضرورة التى لم يكن فى وسع التجربة أن توصلنـــا اليهـــا .

٢ ـــ « الاحكـــام الرياضية كلهـــا تأليفيـــة » : هذه قضية يبدو ـــ حتى هـــذه الســـاعة ـــ أن الذين حللوا العقل الانســـانى قـــد غفلـــوا عنها تماما . بل يبدو أنها تعارض جميع افتراضاتهم معارضة صريحة ، وان تكن القضية يقينية بلا ريب ، وعلى جانب كبير من الاهمية فى نتـــائجهـــا : فان النـــاس لمـــا وجـــدوا أن استنتاجات الرياضيين تجـــرى كلهـــا وفقـــا لمبـــدأ التناقض (وهو ما تتطلبه طبيعة كل يقين «ضرورى» (١) توهموا أن البديهيات قـــد عرفت بمقتضى مبـــدأ التناقض نفســـه . وقـــد كـــان ذلك خطأ كبيرا ، لأن القضية التأليفية يمكن يقينا ان تدرك تبعـــا لمبدأ التناقض ولكن من جهة واحدة فقط ، من جهة أن فى الامكان أن تفترض قضية أخرى تأليفية تستخلص منها ، لا من حيث هى فى ذاتهـــا اطـــلاقا .

---

(١) ضرورى = apodiktisch لفظ استعارة كانط من ارسطو الذى كان يستعمله بمعنى « ماهو يقينى لا نزاع فيـــه » . وهو مقابل القضايـــا الجدلية ، أى الاقـــوال التى تحتمل المجادلة فيها .

وأول مـــايجب أن نلاحظه أن القضـــايا الرياضيـــة بمعناها الدقيق هى دائمـــا أحكام « أولانية » لا تجريبية ، لانهـــا تحمـــل معهـــا ضرورة لا يمكن الحصول عليها من التجربة . ولكن اذا لم يسلم لى بهـــذا الامـــر ، فانى أقصر قولى على الرياضيـــات الخالصة ، التى يقضى نفس مفهومهـــا بأن تكون منطوية على معرفة خلصة « أولانيـــة » لا معرفة تتجريبيـــة .

قد يظن أول الامر أن القضيـــة ٧ + ٥ = ١٢ انمـــا هى قضيـــة تحليلية ناتجة من تصور حاصل جمع سبعة وخمسة وفقـــا لمبـــدأ التناقض. ولكنـــا اذا أنعمنـــا النظر فيهـــا تبينـــا أن تصـــور حـــاصـــل جمع ٧ و ٥ لا يحتوى على شىء ســـوى الجمع بين العـــددين فى عـــدد واحـــد ؛ دون أن يخطر فى الذهن اطلاقا ما هو هذا العـــدد المعين الذى يجمع بينهمـــا . وتصور ١٢ لا يقع فى الفكر بتاتا لمجرد التفكير فى الجمع بين ٧ و ٥ . ومهما أردنا أن نحـــلل حاصل الجمع فلن نجـــد العـــدد ١٢ فى التصور ؛ فيجب أن إن نجاوز هـــذه التصورات مستعينين بالحدس(١) الذى يطابق أحـــد هذين العددين ، كأن يكون خمس أصابع اليـــد ، أوخمس نقـــاط ,كمـــا صنـــع « سجيـــز » فى كتـــابـــه الحســـاب) . ويجب أن نضيف على التعـــاقب وحـــدات الخمسة المعطيـــات فى الحدس الى تصور سبعة . واذن فتصورنا قد اتسع حقـــا بقضية ٧ + ٥ = ١٢ ، وقـــد أضفنـــا الى التصـــور الاول تصوراجديـــدا لم يقع فى فكرنا من قبـــل . ومعنى هـــذا أن القضـــايـــا الحســـابية هى دائمـــا تأليفية ؛ وهذا ما نتبينه بصورة أوضح اذا تناولنـــا

---

(١) يقصد كانط باحدس (Anschauung) صورة عيانية مشخصة .

اعـــدادا اكبر : ففى مثــل هـــذه الاحـــوال يتضـــح لنـــا أننـــا مهمـــا تدبرنا ودققنا فى تحليل تصوراتنا ، دون أن نستعين بالحدس ، فلن نجـــد حـــاصل الجمع .

وكل بديهيات الهندسة الخالصة غير تحليلية كذلك . فمثـــلا : «الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ؛ هـــذه قضية تأليفيـــة : لأن تصـــورى «للمستقيم» لا يتضمن فكرة عن « الكـــم » بل ينطوى على «كيف»فحسب . واذن فصفة « القصر » قـــد أضيفت بتمامهـــا ، ولا يمكن الحصول عليهـــــا بأى تحليل لتصور الخط المستقيم . ومن ثم كان لا بـــد هنـــا من الاستعانة بالحدس ، فهو وحـــده يجعـــل التأليف ممكنا .

صحيح أن بعض البديهيات الاخـــرى التى يســـلم بها علمـــاء الهندسة هى على التحقيق بديهيـــات تحليليـــة ، وتعتمـــد على مبـــدأ التنـــاقض . ولكنهـــا باعتبارها قضـــايا هوية ، انما يكون استعمالهـــا فى ربط المنهج ، لا باعتبـــارها هى نفسهـــا مبادىء ؛ مثال ذلك : ا = ا والكل مساو لنفسه أو (ا +ب) > ا أو الكل أعظم من الجـــزء . لكن هذه البديهيـــات نفسهـــا ، وان تكن صحيحة من حيث التصورات الخالصة ، لا يسلمبهـــــا فىالرياضة ، الا انهـــا يمكن أن تتمثل فى حدس .

والسبب فى شيوع اعتقادنا بأن محمول هذه القضايـــا « الضرورية » موجود من قبل فى تصورنا ، وأن الحكم تحليلى تبعا لـــذلك ، انمـــا هـــو التبـــاس فى التعبير يجعلنـــا نظن أن محمولا معينـــا هـــو بالضرورة متضمن فى فكرتنـــا عن تصور معطى ، وأن هذه الضرورة متعلقة بالتصور . ولكن

ليست المسألة « ماذا يجب أن نضيف » بالفكر الى التصور المعـــطى ، بـــل المسألة هى « ما الذى نفكر فيـــه فعـــلا » ولو بصفة غامضة ، فى التصور. ويبدو حينئذ أن المحمول ملازم بالضرورة لهذه التصـــورات ولكن لا بصفـــة مباشرة ، بل عن طريق حـــدس يضـــاف اليها .

وللمعرفة الرياضية الخالصة خـــاصـــة تميزهـــا من جميع المعـــارف « الاولانية » الاخرى ، وهى أن سيرها لا يكون من « التصـــورات » اطـــلاقا بـــل عن طريق «بنـــاء » التصـــورات (أنظـــر : « نقـــد العقـــل الخالص» البـــاب الثانى ، المنهجية الترنسندنتالية ، الفصل الاول ، القسم الاول(١) . واذن فمـــن حيث انه يتحتـــم عليهـــا فى قضاياها أن تجـــاور التصـــور ؛ لتصـــل الى ما يشـــتمل عليه الحس الذى يطـــابقه ؛ فان هـــذه القضايا لا يمكن ولا ينبغى الحصـــول عليهـــا عن طـــريق تشريح التصـــورات أى بطريقة تحليلية ، واذن فهى كلها تأليفيـــة .

لا يسعنى الا أن انبه الى الضرر الذى لحق الفلسفة من جراء اهمال هذه الملاحظـــة البسيطة الهينـــة فى ظاهـــر الأمـــر (٢) ، حينمـــا استجـــاب هيوم لهـــاتف فى نفســـه ، جديـــر بفيلسوف ، فاندفع يلقى نظرة شـــاملة على كل ميدان المعرفة الخالصة « الاولانيـــة » ، ذلك الميـــدان الـــذى يدعى

---

(١) أنظر ترجمة نورمان كمب سميث (بالانجليزية) ، ص ٥٧٦ بـــع وترجمة بارنى (بالفرنسية) ص ١٩٤ بـــع .

(٢) يعنى كانط هنا التفرقة بين العلوم القائمة على التصورات ، والعلوم القائمة على بناء التصورات .

الفهم الانسانى أن له فيــه حيــازات واسعة ، تعجل نفصل عنه قطاعا بأسره هو فى الحقيقة أهمها واعظمها قيمــة ، وهو قطــاع الرياضيات الخالصة ؛ فقــد ظن أن طبيعة الرياضيات ، وان شئت فقــل دستورها ، قــائم على مبــادىء مخــتلفة تمــام الاختــلاف ، أى على قانون التنــاقض وحــده .. ومع أنه لم يستعمل المصطلحات التى استعملها ولم يقسم القضــايا تقسيما شكليا وكليا على نحو ما صنعت هنــا ، الا أن كــلامه شبيه بهــذا القول : ان الرياضيات الخــالصة لا تشتمل الا على قضــايا « تحــليلية » فى حين أن الميتافيزيقا تشتمل على قضــايا تأليفيــة « أولانيــة » . وقــد كان فى هــذا مخطئا خطــأ كبيرا ، وكان لهــذا الخطــأ اثر حاســم وخــيم على نظرته فى جملتهــا ؛ فانه لو لم يقع فيــه لاستطاع أن يوســع مشــكلته عن أصل احــكامنا التأليفية ، مجــاوزا بها تصوره الميتافيزيقى للعلية ولاستطاع أن يدخــل فيهــا امــكان الرياضيات الخــالصة « الأولانيــة » لأنه كان يستطيع أن ينظر الى الرياضيات على انهــا تأليفية كذلك . ولــكنه حينئــذ ما كان يستطيع اطــلاقا أن يقيــم قضــاياه الميتــافيزيقية على التجــربة وحــدها دون أن يخضع بديهيــات الرياضة الخــالصة للتجربة كذلك ، وهو أمر قــد كان لهيــوم من نفــاذ الذهن ما يمنعــه من أن يصنعه . ولو سارت الميتافيزيقا فى رفقــة الرياضة لوجــدت فى هــذه الصحبة الطيبة ما يجنبها ان تعامل معاملة سيئة ؛ لأن الضربات التى وجهت الى الميتافيزيقا كانت تصيب الرياضة أيضا ، وما كان هذا قصد هيوم ، وما كان يمكن أن يخطر

بباله . لو كان الأمر كذلك لكنا وجدنا هذا الرجل الألمعى يتأدى الى اعتبارات لا بد أن تكون مشابهة للاعتبارات التى تشغل بالنا الآن ولكنها كانت تظفر بقيمة عالية وتنال مكانة فائقة بفضل أسلوبه الرائع الذى لا يبارى .

٣ — (العلم الطبيعى — الفيزيقا — يشتمل على أحكام تأليفية « أولانية » من حيث هى مبادىء . وسأقتصر على ذكر عدد قليل من القضايا للتمثيل على ذلك : القضية التى تنص على أن كمية المادة فى جميع التغيرات التى تحدث فى العالم الجسمانى تبقى بلا تغيير ، أو القضية التى تقول أنه فى جميع انتقالات الحركة لا بد أن يكون الفعل ورد الفعل متساويين دائما . وواضح أن القضيتين ليستا فحسب ضروريتين و « أولانيتين » فى الاصل ، بل هما كذلك تأليفيتان : لأنى فى تصور المادة لا أتعقل دوامها بل حضورها فى المكان حين تشغله . فأنا فى الحقيقة أجاوز تصور المادة لكى أضيف اليه « أولانيا » فى الفكر شيئا لا أتعقله فيها . واذن فالقضية ليست تحليلية بل تأليفية ، ولكنها متعقلة « أولانيا » . وكذلك القضايا الأخرى التابعة للجزء الخالص من العلم الطبيعى)(١) .

زهـ) ملاحظة على التقسيم العام للاحكام الى تحليلية وتأليفية :

هذا التقسيم لا غنى عنه لنقد الفهم الانسانى ، وكذلك فهو خليق أن يكون كلاسيكيا ، وان كنت لا أرى اذا كان له فى غير هذا المجال كبير فائدة . ولكن هذا هو السبب فى أن الفلاسفة « القطعيين » الذين داوموا على البحث عن منابع الاحكام الميتافيزيقية فى الميتافيزيقا

---

(١) هذه الفقرة سقطت من الطبعات الألمانية .

وحدها لا خارجها فى قوانين العقل الخالصة ، قد اغفلوا هذا التقسيم الــذى يبدو جليــا لا خفــاء فيــه . ولــذلك وجــدنــا « فــولف » الشهيــر و « باو مجارتن » تابعة الالمعى يلتمسان البرهان على « مبدأ السبب الكافى » ــ وواضح انه تأليفى ــ فى مبــدأ التنــاقض . غير أنى رأيت مع ذلك فى « محاولات » لوك عن الفهم الانسانى ، اشارة الى تقسيمى هــذا : فقــد وجدتهفى الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، الفقرة التاسعة ومـــا يليهــا ، بعد أن تحدث عن العلاقات المختلفة بين التمثلات فى الاحكام ، وعن منابعهــا فوضع واحدة منها فى الهوية أو التناقض (وهى الاحكام التحليلية)والاخرى فى وجود التمثلات معا فى موضوع ما (وهى الاحكام التاليفية) ــ وجــدته يعترف فىالفقرةالعاشرة بأن معرفتنا « الاولانية » لهذه العلاقة الاخيـــرة ضئيلة جدا لا تكاد أن تكون شيئا . ولكن فى مـــلاحظاته عـــن هـــذا النوع من المعرفــة لا نجد الا قليلا جدا من الامور الواضحة التى تنتهــى به الى قواعــد ؛ فــلا محل للعجب من أن أحــد ، حتى ولا « هيــوم » لم يهتد بها فينصرف الى التفكير فى هــذا النوع من القضــايا : لأن مثل هــذه المبادىء العامة والمحددة معا لا يتيسر تعلمهــا عن رجال آخرين لم تتمثلهـــا أذهانهم الا فى غموض .

فالواجب أن نصيبها بتفكيرنا الشخصى ، وعند ذاك نجدها فى مواضع اخر لم يكن من الميسور أن نجدها فيها أول الامـــر ، لأن المؤلفين انفسهم لميكونوا يعلمون أن هذه الفكرة نفسهــا قد كانت أساسا لتفكيرهم الخاص . ان الذين لم يفكروا قط تفكيرا مستقلا قد أوتوا مع ذلك من نفاذ الذهــن

ما يتيح لهم ان يكتشفوا كل شيء ؛ بعد أن يكون غيرهم قد نبههم اليه، فيما قـــد قيل منذ زمان طويل ، مع ان أحـــد لم يستطع أن يتبينه هنـــالك من قبـــل .

(و) هـــل الميتـــافيزيقا ممـــكنة اطـــلاقا ؟

لو صح أن هنالك ميتافيزيقا في مقدورها أن تثبت نفسها علما ، ولـــو كان في استطاعة المرء أن يقول : ها هي ذي الميتافيزيقا ، فتعلمهـــا تقتنع بصدقها اقتناعا راسخا لا يتزعزع ، اذن لكان السؤال الـــذي وضعنـــاه : « هل الميتافيزيقا ممكنة » سؤالا لا لزوم له ، ولما بقي غير سؤال واحد ـــ هو أشبه بأن يكن امتحـــانا لفطنتنا من أن يكون دليـــلا على وجـــود الشيء نفسه ـــ هو : « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة ؟ وكيف تيسر للعقل أن يصل اليهـــا ؟ » .

ولكن العقل الانساني لم يصادفه في أمر الميتافيزيقا مثل هذا التوفيق ، فلا يوجد كتاب واحد تستطيع أن تشير اليه كما تشير مثلا الى كتاب «اقليدس» وتقول : هذا ميتافيزيقا ، وانك واجد فيه أشرف أغراض هـــذا العلـــم ، معرفة الموجود الاعلى ، ومعرفة العالم الآخر ، وقد اتيم الدليل عليهـــا من مبادىء العقل الخالص . صحيح أن في امكان المرء أن يدلنـــا على كثير من القضايا هي يقينية ضرورية لم ينازع فيها احد قط ، ولكنها كلها قضايـــــا تحليلية ، وتتعلق بمواد الميتافيزيقا والادوات اللازمة لبنائها اكثر مما تتعلق بتوسيع نطـــاق معرفتنا ، وهو الأمر الذي يفترض أننا نبغيـــه من دراسة الميتافيزيقا . بـــل لو أنك تناولت قضـــــايا تأليفيـــة (مثل مبـــدأ السبب الكافي) لم تبرهن عليها بمحض العقل وبالتالي « أولانيـــا » كمـــا كـــان

الواجبّ عليك ولكن قد سلم لك بها طيب خـــاطر ، فانك حيـــن تريـــد أن تستعملها فى غرضك الرئيسى تنساق الى أقاويـــل غير مقبولـــة وبعيدة عن اليقين بعـــدا كان من آثاره فى كل زمـــان أن أحـــدى الميتـــافيزيقات تجىء مناقضـــة للأخرى اما من حيث الاقاويل ذاتهـــا أو من حيث الادلة عليها وبذلك تولت بنفسهـــا هدم ادعائهـــا الحصـــول على موافقـــة باقيـــة . ان نفس المحاولات المبذولة لاقامة هذا العلم كانت السبب الأول فى ظهـــور التشكك الذى هو منحى من التفكير ، يسلك فيه العقـــل مع نفســـه ســـبيلا من العنف لايمكن أن يكون مصدره الا شدة يأسه من الوصول الـــى شفـــاء غليله وتحقيق أهم مقاصده .. ذلك أن الناس قبـــل أن يشرعـــوا بـــزمن طـــويـــل فى استجواب الطبيعـــة على طريقة منهجية ، كانـــوا يعمـــدون الى استفتاء العقل وحده على حيالة ، بعد أن بلغ قدرا من الدربة اكتسبها من التجربة المعتـــادة ، فالواقع أن العقـــل حاضر فينـــا دائمـــا ، أمـــا قوانين الطبيعة فيتطلب اكتشافها عنـــاء فى البحث فى أغلب الاحيان كذلك اخذت الميتـــافيزيقا تطفـــو على الســـطح كالزبـــد لا يكاد يتجمع حتى يذهب جفاء ويظهر على السطح زبد جديد ، فيتلقاه بعض الناس دائمـــا فى شغف ، فى حين أن بعضهم يعدلون عن البحث عن علة الظاهرة فى الاعماق ، ويظنون أنهم قد اظهروا ما لديهم من حكمة حين سخروا مما بـــذل الاولون من جهـــد لا غنـــاء عنـــه .

وإذن فمن حيث أننا قد سئمنا من القطعية التى لا تعلمنا شيئا ، ومن الارتيابية التى لا تبشرنا بشىء على الاطلاق ، حتى ولا براحة البال التى ينعم بها الجهل المطمئن ، ولما كنا قد بينا أهمية المعرفة التى نحتاج اليها ؛ وكنا قد أصبحنا بالتجربة الطويلة نرتاب فى جميع المعارف التى نحسب أننا ملمون بها والتى تظهر لنا تحت عنوان العقل الخالص ، فلم يعد باقيا لدينا الا سؤال نقدى ، اذا أجبنا عليه استطعنا أن ندبر مسلكنا فى المستقبل وهذا السؤال هو : « هل الميتافيزيقا ممكنة على الاطلاق ؟ » : ولكن هذا السؤال لا يجاب عليه عن طريق الارتيابية المؤدية الى اثارة اعتراضات على أقوال معينة وردت فى ميتافيزيقا بعينها (لأننا فى الوقت الحاضر لا نسلم بعد بصحة اى ميتافيزيقا) ، ولكن الاجابة يجب أن نستخلصها من الصورة التى لدينا عن مثل هذا العلم الذى لا يزال حتى الان « اشكاليا »(١) .

عالجت هذه المسألة ، فى « نقد العقل الخالص » ، على نحو تأليفى ، أى عن طريق التحرى فى داخل العقل الخالص ذاته ، باذلا الجهد لكي أحدد ، فى ذلك المصدر نفسه ، عناصر وقوانين استعماله الخالص . وهذه المهمة عسيرة وتتطلب قارئا عقد العزم على أن ينفذ بالفكر شيئا فشيئا الى نسق لا يجعل أيا من المعطيات دون العقل أساسا ومن ثم يحاول أن ينمى المعرفة كلها من بذورها الاصلية ، دون الاستناد الى واقعة من الوقائع . أما « التمهيدات» فما ينبغى لها الا ان تكون تمارين اعدادية ، والاخلق بها أن تبين ما يجب أن يعمل لوضع علم

---

(١) « الاشكالى » هو ما كان محل أخذ ورد ولم يستقر بعد .

موضـــع التحقيق بقدر الامكان ، لا أن تعرض العلم ذاته . فلا بد لهـــا اذن من الاستناد الى شيء قـــد ظهر بثقتنا ، ومنـــه نستطيع أن نمضى مطمئنين ، وأن نصعـــد حتى نبلغ المنـــابع التى لانعرفهـــا بعـــد ، تلك المنـــابع التى سيؤدى اكتشافهـــا ليس فقـــط الى تفسير ما كنـــا نعلمه من قبل ، بل والى ايقافنـــا فىالوقت نفســـه على جملة من المعارف العديدة قد انبثقت كلهـــا من تلك المنابع عينها . فمنهج التمهيدات ، ولا سيما تلك التى تتوخى اعـــداد الاذهان لميتافيزيقـــا مستقبلة ، سيكون اذن منهجا تحليليا .

ولكن مما يسعد الحـــال أننا وان لم نسلم بأن الميتافيزيقا من حيث هى علم واقعية ، الا اننـــا لا نستطيع أن نقول مطمئنـــين بأن بعض المعـــرفة التأليفية الخـــالصة الاولانية واقعية ومعطـــاة ، أعنى الرياضة الخـــالصة والعلم الطبيعى الخالص ، لأن كلا من هـــذين العلمين يحوى قضايا قـــد سلم بيقينها تســـليما ضروريا ، أما عن طريق العقل وحـــده ، واما عن طريق الاجمـــاع الناشىء عن التجربة ، وهـــذا مع أنها مســـتقلة عن التجربة . واذن فـــلدينا على الاقـــل معرفة تأليفيـــة أولانيـــة لا نزاع فيهـــا ، وليس علينـــا أن نتســـاءل هـــل مثل هذه المعرفـــة ممكنـــة (لانها واقعيـــة) ؛ بل كيف تكون ممكنة ، لكى يتيسر لنـــا أن نستخلص من مبـــدأ الامكـــان بالنسبة للمعرفة المعطاة ، امكان جميع المعارف الاخرى التأليفية الاولانية ؟ .

١١ ــ بيان جديد عن المثالية « الترنسندنتالية » (١٧٨٣) :

« مثل لحكم عن «النقد» سابق على كل فحص » (١) .

هــذا الحكم نجده فى مجلة « جوتنجن للبيانات العلمية » فى المقــالة الثالثة من الملحق بتاريخ ١٩ من يناير ١٧٨٢ صفحة ٤٠ وما بعدهــا .

اذا اتفق لمؤلف عرف موضوع كتابه حق المعرفة ، وبــذل غايــة جهده لعرض ما انتهى اليــه بحثه بعد أن نضج فى ذهنه ، أن يقــع بين يــدى ناقــد كان من حصــافة العقــل بحيث يتبين المواضع التى تعتمــد عليها قيمة الكتاب أو ضعفه ، ويذهب الى لب الموضــوع دون وقــوف عنــد الالفــاظ ، غير قانع باختيار المبــادىء التى اتخــذ المؤلف منها نقطة انطلاق له ، فربمــا كان فى صرامة الحكم ما يسبب استيــاء المؤلف ، ولكن الجمهور لا يبالى لأن فى ذلك ربحا له . وقد يستشعر المؤلف أيضــا شيئا من الرضى، اذ اتيحله فى وقت مبكر فرصــة لتصحيح بحوثه أو شرحها بعد فحصها على يدى رجل من العارفين . فاذا كان يعتقد أنه على حق فى جوهر الامر فبمقدوره أن يزيل فى الوقت المــلائم الشوائب التى ربمــا أضرت بكتبه .

وانى واجــد نفسى مع ناقد كتابى فى موقف مختلف جدا . يبــدو لى أنه لايرى اطلاقا المسألة التى هى موضع النظر فى البحث الــذى عكفت

---

(١) كانط : « التمهيدات » الترجمة الفرنسية (جيلان) ص ١٦٨ بــع

عليـــه (ووفقت فيـــه أو لم أوفق) . ومرجع ذلك اما الى قلـــةصبره على محاولة تفهم كتاب بهـــذا التوسع ، أو الى ضيق صـــدره بسبب الاصـــلاح المرتقب لعـــلم كان يعتقد انه ذلل فيه كل صعب منذ أمد بعيد ، واما الى شيء آخر افتراضه آسفا ، وهو ضيق عقـــل فيه يحول بينه وبين أن يجاوز بالفكر أبـــدا حـــدود الميتافيزيقا التى تتعلم فى المدارس . وبالاجمـــال أراه يندفع مستعرضا سلسلة طويلة من القضايا يستعصى فهمهـــا على من لم يقف على مقدمتها ، ثم يلقى من حين الى حين لوما لا يتبين القارىء له سببا ، كما لايفهم القضـــايا التى يبدو انه موجه اليهـــا . ولذلك فكلامه لا يمكن أن ينفع الجمهور ولا أن ينـــال منى فى نظر العارفين . وقد كان بمقدورى أن أغفل هـــذا الحكم لولا أنه يتيح لى فرصة اقدم فيها لقراء « التمهيدات » بعض شروح لعلها تيسر لهم فى بعض الاحوال أن يكون فى أمان من التأويل الفاســـد .

لـــكن النـــاقد أراد أن يتخـــذ موقفا يجعل من أسهل الامور عليـــه ان يتنـــاول الكتاب كله من زاوية غير مـــلائمة للمؤلف دون ان يجهد نفسه بأى بحث خاص ، فاذا هو يبدأ ويختتم نقده بقوله :

« هذا الكتاب نسق فى المثاليـــة المتعـــالية (أو كمـــا يترجمهـــا : العليـــا) (١) .

---

(١) « العليا ! كلا ثم كلا . ان الابراج العالية ومن يشبهونها من أصحاب الميتافيزيقا ويحيط عادة بهؤلاء وتلك رياح كثيرة ، لا تلائمنى . انما مكانى فى قاع التجربة الخصيب . وكلمة «ترنسندنتالى» التى فسرتها مرات كثيرة جدا =

ولمـــا رأيت هذا السطر من كلامه أدركت تـــوا اى نـــوع من النقـــد يمكن أن يتمخض عنـــه مقاله . ان هـــذا الناقد أشبه برجـــل لم يسمع حياته شيئا عن الهندسة ، عثر على نسخة من كتاب اقليدس ، ولمـــا سئـــل عن رأيه فى ذلك الكاتب ، وكان قـــد لاحظ عند تصفحه أشكالا كثيرة قال : « هذا الكتاب رسالة فى الرسم يستعمل مؤلفها مصطلحات خاصـــة لكى يعطى قواعد غامضة غير مفهومة لا تؤدى الى شىء غير ما يستطيع كـــل واحـــد أن يفعله بلمحة عين طبيعية واثقة ... الخ » .

ولننظر الآن مع ذلك ما هى هذه المثالية التى تسرى فى ثنايا كتـــابى كله وان تكن لاتزال بعيدة جدا عن ان تؤلف روح المذهب .

ان دعوى جميع المثالين الاصـــلاء منذ المدرسة الايلية الى الاســـقف بركلى متضمنة فى هـــذه الصيغة : « كل معرفة مكتسبة من الحواس والتجربة ليست الا وهمـــا . ولا توجد الحقيقة الا فى أفكار الفهم والعقل الخالصين .

أما المبـــدأ الذى يهيمن على مثاليتى ويحـــددها على الدوام فهـــو على العكس من ذلك : « كل معرفة للاشيـــاء مكتسبة من الفهم الخـــالص أو العقل الخالص وحدهمـــا ليست الا وهمـــا ، ولا حقيقة الا فى التجربة » .

ولم يفهمها ناقدى مرة واحد — لانه الم بكل شىء الماما سطحيا — ليس معناها ما يجاوز لكل تجربة بل على الحقيقة ما يتقدمها أولانيا ، وما القصـــد منـــه الا جعل التجربة ممكنة فاذا كانت هذه المعانى مجاوزة للتجربة سمى استعمالها « متعاليا » وهى كلمة يلزم التفرقة بينها وبين « ترنسندنتالى» اذ هذه الكلمة الأخيرة مقصورة على الاستعمال الباطن أى على التجربة » (كانط) . =

ظاهر أن هذا مضاد للمثالية بمعناها الدقيق . فكيف تأتى لى اذن أن استعمل هذا التعبير فى غرض مختلف كل الاختلاف ؟ وكيف اتفق للناقد أن يراه فى جميع أبواب الكتاب ؟ .

ان حل هذه المعضلة يعتمد على أمر كان من الميسور جدا أن يفهمه القارىء ، لو أراد ، من الطابع العام للكتاب . المكان والزمان ، وكل مايحتويان عليه ، ليست أشياء فى ذاتها وانما يتعلقان بظاهرات الاشياء . والى هذا الحد يتفق رايى مع رأى أولئك المثاليين . ولكن هؤلاء ، ومن بينهم « بركلى » بوجه خاص ، قد نظروا الى المكان على انه مجرد تمثل تجريبى ، وشأنه شأن الظاهرات التى يحتوى عليها ، لايعرف لنا مع جميع تعيناته الا بالتجربةأو الادراك الحسى . أما أنا فعلى العكس قد بينت أولا أن المكان — (كالزمان الذى لم يلتفت اليه بركلى) — يمكن ان يعرف لنا أولانيا مع جميع تعيناته ، لانه — كالزمان — فينا قبل كل ادراك حسى أو كل تجربة ، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل من المكن قيام كل حدس حسى وبالتالى جميع الظاهرات . ويترتب على هذا أنه من حيث أن الحقيقة تعتمد على قوانين كلية وضرورية هى معاييرها . فالتجربة عند بركلى لايمكن أن يكون لها معايير للحقيقة ، لأن ظاهراتها فى نظرة ليس لها أساس أولانى ، وينتج من ذلك أن هذه الظاهرات لاتعدو أن تكون وهما :

أما عندنا فالمكان والزمان (فى اقترانهما بتصورات الفهم الخالصـــة) يفرضان أولانيا على كل تجربة ممكنة قانونها الذى يزودنا فى الوقت نفســـه بالمعيار اليقينى للتمييز فيها بين الحقيقة والوهم (١) .

واذن فمثاليتى المزعومة (وهى بالمعنى الدقيق مثالية « نقـــدية ») من نوع خاص جدا ، فانها تقلب المثالية المألوفة ، وبهـــا لأول مرة تكتسب كل معرفة أولانية ، بـــل معرفة الهندسة نفسهـــا ، حقيقـــة موضوعيـــة لايمكن أن يدعيها ، بدون مثالية المكان والزمان التى أثبتها ، أشـــد الناس تحمسا للواقعية . واذا كان الامر كذلك فانى أود - دفعا لكل ســـوء تفاهم، أن اسمى فكرتى باسم آخر ، غير اننى لا أرى سبيلا واضحا الى تغييرهـــا فليسمح لى اذن أن أسميها فى المستقبل ، كما صنعت من قبـــل ، مثاليـــة صورية أو أفضل من هذا مثالية نقدية ، تمييزا لها عن المثالية القطعيـــة عند بركلى والمثالية التشككية عند ديكارت ... » .

---

(١) المثالية بمعناها الدقيق كان لها على الدوام غاية صوفية ، ولايمكن أن يكون لها غاية أخرى . أما مثاليتى فغايتها ، التى لا غاية وراءهـــا ، أن نفهم امكان معرفتنا الأولانية فيما يتصل بموضوعات التجربة : وهى مشكلـــة لم تجد لها حتى اليوم حلا ، بل لم تجد من يثيرها . وعلى هـــذا النحـــو تسقط كل مثالية صوفية ، لانها جرت دائما (كما نستطيع أن نرى عنـــد افلاطون من قبل) على أن تستخلص من معارفنا الاولانية (بل معارفنا الهندسية) حدسا آخر غير حسى (هو الحدس الذهنى) فان أحدا لم يخطر بباله اطلاقا ان الحواس أيضـــا لا بد أن يتوافر لها الحدس الاولانى (كانط) .

١٢ ـــ ما « التنوير » (١٧٨٤) (١) :

«ما التنوير ؟ هو خروج الانسان من حال القصور التى فرضهـا هـو على نفسه . وقصور الانسان معناه عجزه عن استعمال فكرة دون توجيـه من غيره . والشخص نفسه مسئول عن هـذا القصور ، لأن مرده ليس الى عيب فى الفهم بل الى نقص فى التصميم والشجاعة على استعمال الذهـن دون الاعتمـاد على الغير ! Sapere aude : تشجع وفكـر بنفسك : هذا شعار التنوير .

والخمول والجبن هما السبب فى أن كثيرا من الناس ، بعد أن حررتهم الطبيعة منذ زمان طويل من سلطان الغير عليهم ، يحلو لهم مع ذلك أن يظلوا عمرهم قصرا لم يبلغوا سن الرشد ، وفى أن صار من أيسر اليسير على غيرهم أن يتصرفوا معهم تصرف الاوصياء عليهم . ما أيسر أن يكون المرء قاصرا ! اذا كان لدى كتاب ينوب عنى فى الفهم ، وقسيس يقوم منى مقام الضمير ، وطبيب يدبر لى نظام الطعـام .... الخ ، فلست محتاجا الى أن أكلف نفسى عنـاء التفكير ، ما دمت قادرا على أن أدفع الثمن ، ان غيرى يقومون عنى بهـذا العمل الممل . ان الغالبية العظمى من الناس ، بما فيها الجنس اللطيف كله ، ترى فى هـذا التقدم الى مرحلة رشدها ونضجها خطرا داهما . وبالاضافة الى ما فى هـذا الامر من عنـاء . نجـد الاوصيـاء قـد اتقنوا تدبيـر

---

(١) كانط : «فلسفة التاريخ» ترجمة فرنسية بقلم بيوبتا ، باريس ١٩٤٧ ص ٨٣ بع ـ رابل : «كانط » ترجمة انجليزية بقلم رابل ، اكسفورد ١٩٦٣ ص ١٤٠ بـع .

الامور على نحو يكفل لهم أن يمارسوا ولايتهم على الناس متلطفين . فبعـــد ان أوثقوا بالقيد واللجام هـــذه المخلوقات الوديعـــة ، واطمأنوا الى أنها لن تجرأ على الخروج من حظائرها ، أخذوا ينبهونها الى ما يتعرض له من أخطار اذا هي حاولت أن تخطو خطوة خارجها بغير حراسة . وليس الخطر عظيما كما يصورون ، فهذه الانعام قد تتعثر فى مشيها وتقع مرة ومرات فتتعـــلم المشى آخر الامر . ولكن حادثا من هذا القبيل يبث شيئا من الخجل فى نفس من يقع له ، والفزع الذى عنه يصرف صاحبه فى العادة عن كل محـــاولـــه جديدة .

واذن فمن العسير على كل شخص على انفراد أن يخرج من هـــــذا القصور الذى يكاد أن يكون طبيعة له . لقد طاب له أن يقيم على هذه الحال ، فهو الآن عاجزا عجزا محققا عن أن يستعمل فكرة ، لان أحدا لم يـــدع له الحرية فى أن يحاول ذلك . فالنظم والصيغ ، هذه الالات المخصصة لاستعمـــال العقـــل ، أو بعبارة أدق لسوء استعمال المواهب الطبيعية ، تلك هي الجلاجل التى علقوها بأرجل أقلية أصرت على الاستقلال . ومن تسول له نفسه بأن ينبذها فكأنما يقفز قفزة غـــير مأمونة فوق هوة بعيدة الغور ، لانه لم يتعود أن يحرك ساقيه كما يشاء . لذلك كانت قلة الناس هي التى وصلت باستقلالها الفكرى الى التخلص من القصور والى القدرة على السير بخطوات واثقة .

لكن تنوير الجمهور لنفسه أمر هو أدخل فى نطـــاق الممكن ، بـــــل

انه يقرب أن يكون أمرا محتوما بشرط أن تترك له الحرية فى أن يستنيـــر . ذلك أن الفئة التى حرصت على رعاية عقولها لتفكر بأنفسهـــا بعد أن حطمت اغـــلال الوصاية عليها تشجع الجماهير على سلوك مسلكهـــا وتشيع فيهـــا روح التقدير الرشيد لقيمتها ، والايمان بحق الانســـان فى أن يفكر بنفسه... لكن الجمهور الذى اعتاد دائما أن يقاد خليق أن يقاوم غير المألوف ، ولذلك يبطىء الجمهور فى الوصول الى التنوير . والثورة قد تـــؤدى الى ســـقوط الاستبداد أو التحرر من الاضطهاد ، ولكنها لا تؤدى قط الى اصلاح حقيقى لأساليب التفـــكير : بل أن أوهاما جـــديدة تظهـــر فتأخذ مكان الأوهـــام القديمة ، وتكون أداة لتضييق الخناق على الجماهير المحرومة من التفكيـــر .

التنوير لا يتطلب شيئا سوى الحرية ، يتطلب ذلك القـــدر من الحريـــة الذى يمكن للانســـان من استعمال عقله استعمالا طليقـــا جهيرا فى جميع المجالات .ولكنى أسمع فى أيامنا من كل صوب أصواتا تضيح : « لاتجادل! » . الضابط يقول : « لاتجادل ، ونفذ ! ورجل المـــال يقول : « لاتجادل وادفع!» ورجل الدين : يقول : « لا تجـــادل وكن من المؤمنين ! » . وليس فى العالم الا سيد واحد يقول : « جادل بقدر ما تشـــاء وفى كل ماتشاء ولكن كن من المطيعين ! » (١) فى كل مكان قيود على الحرية » .

---

(١) هذه اشارة الى فردريك ملك بروسيا (والسخرية هنا ظاهرة) .

١٣ ـــ الانسان غاية فى ذاته (١٧٨٥) (١) :

اقول ان الانسان ، وكل كائن ناطق على العموم يوجد بمـــا هو غايـــة فى ذاته ، لا بما هو مجرد وسيلة تستطيع أن تتحكم فيها هـــذه الارادة أو تلك على هواها ، فانه فى أفعاله جميعا ، سواء منها ما يتعلق به هونفســـه أو ما يتعلق بغيره من الكائنات الناطقة ، يجب أن ينظر اليه دائما على أنه غاية . ان جميع الموضوعات المتصلة بميوله ليس لها الا قيمة مشروطـــة : فلو لم تكن الميول والحـــاجات الناتجة عنها موجودة لمـــا كان لتلك الموضوعات قيمة . أما الميول نفسهـــا ، من حيث هى مصادر حاجاتنا فحظهـــا قليل من القيمة الموضوعية التى تجعلها خليقة بأن تطلب لذاتها ، بحيث صـــار واجبـــا على كل كائن ناطق أن تكون أمنيته العامة أن يحرر نفسه منها تحررا تاما(٢) واذن فقيمة جميع الموضوعات التى نستطيع تحصيلها بأفعالنا قيمة مشروطة دائمـــــا .

والكائنات التى لا يعتمد وجودها على ارادتنا بـــل على الطبيعـــة ليس لها مع ذلك ، اذا كانت مجردة من العقل ، الا قيمة نسبية باعتبارهاوسائل ، ولذلك نسميها « أشياء » فى حين أننا نسمى الكائنات الناطقة «أشخاصا»

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة لويس هوايت بك ، شيكاغو ، ص ٨٦ بع ـــ ترجمة د لبوس ص ١٤٩ ـــ ترجمة د . الشنيطى ص ٩٢ ـــ ترجمة د . مكاوى ، ص ٧١ .

(٢) هذا موضع من المواضع التى تتجلى فيها سمات الصرامة التى اتسمت بها فلسفة كانط الأخلاقيـــة (تعليق دلبوس ، ونحن نخالفه ونـــرى أنهـــا من سمات الاستقامة) .

لأن طبيعتها قد أهلتها من قبل لأن تكون غايات فى ذاتهـــا ، أى أن تكون ذوات لا يجوز استعمالها مجرد وسيلة ، ذوات من شأنها لذلك أن تقيد حرية كـــل واحـــد فى التصرف بازائها على ما يحلو له (وتكون عنده موضـــوع احترام) . فالكائنات الناطقة ليست اذن مجرد غايات ذاتيـــة ، وجودهـــا من حيث هو نتيجة لافعالنا ذو قيمة « عندنا » ، ولكنها غايات « موضوعية » أى أشياء وجودها هو بذاته غاية ، وغاية لا يصح أن تقوم مقامهـــا أى غاية أخرى ، تكون هى مجرد وسيلة لهـــا . وبغير هذا لا سبيل أبدا الى أن نجد شيئا ذا «قيمة مطلقة» . ولو أن كل قيمة كانت مشروطـــة ، ومن ثم حادثة ، لكان من المستحيل تمام الاستحالة ان نجد للعقـــل مبدأ عمليـــا اعـــلى .

واذا كان لا بد من مبدأ عملى أعلى ، وكان لابـــد ـــ بالنظر الى الارادة الانسانية من « أمر جازم » لزم أن يكون مبدأ موضوعيـــا تهتدى بـــه الارادة نابعا من تمثل ماهو بالضرورة غاية عند كـــل واحد ، لأنه غاية فى ذاتـــه ومن ثم يمكن استعماله قانونا عمليـــا شاملا . والأساس الذى يقوم عليـــه هذا المبدأ هو « أن الطبيعة الناطقة توجد بما هى غاية فى ذاتها» . على هذا النحو يتمثل الانسان بالضرورة وجوده الفردى ؛ ومن هـــذه الجهة يكـــون المبدأ مبدأ ذاتيا للافعال الانسانية . ولكن لكل كائن ناطق آخر يتمثل أيضـــا وجوده على نحو مـــا أتمثـــل وجودى ، (١) ومن ثم يكون هـــذا المبـــدأ

---

(١) هذه القضية اقدمها هنا مسلمة . والقارىء يجد التدليل عليها فى القسم الأخير من الكتاب (« أسس ميتافيزيقا الاخلاق ») ـــ (كانط) .

في الوقت نفسـه مبـدأ « موضوعيـا »يتعين أن يكـون من الممكن أن نستخلص منـه ، بمـا هو مبـدأ عملي أعلى ؛ جميع قوانين الارادة . واذن فالأمر العملي الجازم يعبر عنه في الصيغة التالية :

« ليكن فعلك بحيث تعامل الانسانية ، سواء في شخصك أو في شخص اى واحد غيرك ، على انها غاية دائمـا ؛ لا على انهـا مجرد وسيلـة أبـدا » (١) .

١٤ ــ ارادة الكائنات الناطقة ؛ أو « جمهورية الغايات » (٢) :

أن التصور الذي يوجب على كل كائن ناطق أن يعتبر نفسه ، بمقتضى قواعـد ارادته جميعـا ، مقوما لتشريع كلي شـامل ، للحكم على نفسـه وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه ، هـذا التصور يؤدي الى تصور آخـر متعلق به وخصب جدا ، واعني به تصور « جمهوريـة الغايـات » (٣)

واقصد بلفظ « الجمهورية » هنا تلك الرابطـة التنظيميـة بين مختلف الكائنات الناطقة قد اجتمعت عن طريق قوانين مشتركة ...

---

(١) يشير كانط في الهامش السابق الى أن هذه القضية سيكون أساسها أن الكائنات الناطقة تنتمي بعقولها الى عالم الأذهان (دلبوس) .

(٢) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٥٨ ؛ ترجمة هوايت بك ، ص ٩٠ بع ؛ ترجمة الشنيطي ،ص ١٠٢ ، ترجمةمكاوي، ص ٧٩ (وقد تصرفنا تحت في الترجمة العربية هنا وهناك) .

(٣) نلاحظ اتفاقا بينهذه الفكرة الكانطية والفكرة الواقيةعن الجمهورية الشمويلة الكونية التي تجمع بين الآلهة وبين الناس (انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٢٢ بع) .

وجميع الكائنات الناطقة خاضعة لهـذا « القـانون » الذى يأمـر الناس بأن لا يعاملوا أنفسهم أو يعامل بعضهم بعضا وكأنهم مجرد وسائل ، بـل يوجب عليهم ان يحترموا أنفسهم دائما ، فيعاملوها على أنها غـايـات فى ذاتها . ومن ذلك تنشـأ رابطة تنظيمية بين كائنات ناطقة اجتمعت عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ، أعنى جمهورية (لا تعبر فى الحقيقة الا عن مثل أعلى) نستطيع أن نسميها جمهورية غايات ، ما دام الهـدف من هـذه القوانين أن تقوم بين تلك الكائنات علاقة متبادلة من الغايات والوسـائل .

والكائن الناطق يكون عضوا فى جمهورية الغايات اذا أتيـح لـه أن يزودها بتشريعات شمولية وأن يكـون خاضعـا فى الوقت نفســه لهـذه التشريعات . وهو ينتمى الى هذه الجمهورية باعتبـاره رئيسا لهـا اذا لم يكن فى تشريعه خاضعا لأى ارادة خارجيـة .

والكائن الناطق يجب أن يعد نفسه دائما مشرعا فى جمهوريـة غايات تصير ممكنة بحرية ارادته ، ســواء كان عضوا أو رئيسـا . وليس لـه الحق فى أن يدعى لنفســه منزلة الرياسة استنادا الى قواعد ارادته وحدها ، بل يلزم لذلك أن يكون مستقلا تمام الاستقلال ، خاليـا من كل الحاجات وأن تكون قدرته مكافئة لارادته بغير قيـد ولا حـد .

واذن فالأخلاقيـة قوامهـا علاقة كل فعل بالتشريع الذى به وحـده يمكن ان تقوم جمهورية الغايات . ولكن هـذا التشريع يجب أن يوجـد فى فى كـل كائن ناطق ، ويجب أن ينبثق من ارادته ؛ ومبـدأ هـذه الإرادة

حينئذ هــو أن يجيء الفعل وفقا لقاعدة نستطيع أن نعدهــا دون تنــاقض قانونا شموليـــا ، اى بحيث تستطيع الارادة أن تعتبر نفسها ، بفضل القاعدة التى تترسمها ، واضعة تشريعـــا شموليـــا .

والضرورة العمليـــة للفعل طبقا لهذا المبدأ ، أعنى الواجب ، لاتقوم على العواطف والميول والنزعات ، وانمـــا تقوم على علاقة الكائنات الناطقة بعضها ببعض ، من حيث أن ارادة كل واحـــد منهـــا يجب أن تعتبر ارادة مشرعة ، وهذا الأمر وحده يجعلنا نعتبرها غايات فى ذاتهـــا . وعلى هـــذا النحو يربط العقل كل قاعدة من قواعد الارادة ، من حيث هى مصـــــدر تشريع شمولى عام ، بجميع الارادات الاخـــــرى ، ويربطهـــا كذلك بجميع الأفعـــال التى نقوم بهـــا تجـــاه أنفسنـــا ، وهى لا تقوم من أجـــل ذلك على باعث عملى أجنبى ، أو على الامـــل فى تحصيل منفعـــة مستقبلـــة ، بل تقوم على فكرة «الكرامة» التى تكون لكل كائن ناطق لا يطيع قانونـــا آخر غير القانون الذى يعطيه هـــو لنفســـه .

١٥ ـــ الكـــرامة الانسانية (١) :

كل شيء فى جمهورية الغايات اما ان يكون لـــه « ثمن » او ان يكون له « كرامة » . فما ليس له الا ثمن يمكن أن يستعاض عنه بشيء معادل له . أما ما يعلو على كل ثمن ، ومن ثم لا يكون له معادل ، فان له كـــرامـــة .

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » (ترجمة دلبوس ، ص ١٦٠ ؛ بك ، ص ٩٢ ، الشنيطى ، ص ١٠٥ ؛ مكاوى ٨١) .

وما يتعلق بميول الانسان وحاجاته العامة له ثمن تجارى ؛ أما ما يتفق مع ذوق معين ، حتى دون أن يفترض حاجـــة ، أى ما يتفق مع حال الرضى الذى نستشعره حين نمارس ملكاتنا الذهنية ممارسة حرة تمام الحريـــة ، فلـــه ثمن عاطفى . واما ما يكون بمثابة الشرط الذى يستطيع وحـــده أن يرفع شيئا من الاشياء الى مرتبة الغاية فى ذاتها ، فليس له قيمة نسبيـــة أى ليس له ثمن ، بل له قيمة ذاتيـــة أى كرامة .

ان الاخـــلاقية هـــى الشرط الذى يستطيع وحده ان يجعل من الكـــائن النـــاطق غاية فى ذاته ، لان بها وحـــدها يستطيع أن يصير عضوا مشرعا فى جمهورية الغايات . والاخلاقيـــة ، وكذلك الانســـانية من حيث هـــى قادرة على الاخلاقية ، هما الامران المنتفردان بالكرامة . فللبراعة والاجتهاد فى العمل ثمن تجارى ، وللألمعيـــة وقـــوة الخيـــال والدعـــابة ثمن عاطفى أما الوفـــاء بالوعـــد والاحسان عن مبدأ (لا عن الغريـــزة) فلهمـــا على العكس من ذلك قيمة ذاتية جوانية . فلا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شىء يمكن أن يحـــل محل هذه الصفات اذا افتقدناها ، لان قيمتها ليست فى النتائج المترتبة عليها ، وليست فى المنافع او الفـــوائد التى نجنيهـــا ، بـــل قيمتها فى النيات ، أعنى فى قواعد الارادة التى تكون مستعدة دائما لأن تترجم نفسها على هذا النحو فى صورة افعال ، حتى ولو لم تكن النتيجـــة فى صالحهـــا . وهذه الافعـــال لا تحتاج كذلك الى تزكية من أى استعداد أو ذوق معين يجعلانـــا ننظر اليها بترحيب وارتياح مباشر ، وليس لها حاجة الى ميـــل أو عاطفة تدفعاننا اليهـــا ، ولكنها تجعل من الارادة التى تؤديها

موضوعا للاحترام من جانبنا ؛ والعقل وحده هو الذى يفرض علينا هذا الاحترام ، دون أن يتملقنا عليه ، وهو الأمر الذى يكون متناقضا مع فكرة الواجب .

ذلك هو التقدير الذى نتبين به فى هذا الاستعداد النفسى قيمة نسميها باسم الكرامة ، وهو تقدير يضعها وحدها فوق كل ثمن ، ويميزها بمرتبة تباعد بينها وبين موازنتها أو مقارنتها بأى ثمن ، والا لكان فى ذلك مساس بقداستها .

١٦ ـ الحرية الاخلاقية (١) :

لما كانت « الارادة » ضربا من العلية عند الكائنات الحية من حيث هي كائنات ناطقة ، « فالحرية » عبارة عن تلك الخاصية التى تكون لهذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل المستقل عن العلل الغريبة التى تحددها ، كما أن « الضرورة الطبيعية » هى خاصية العلية لدى جميع الكائنات غير الناطقة تجعل أفعالها محددة بتأثير علل غريبة عنها .

أن تعريفنا للحرية على نحو ما قدمنا تعريف «سلبى» ولذلك فهو لا يثمر فى ادراك كنهها . ولكن يخرج منه تعريف للحرية « ايجابى »وهو أوفر منه ثراء وخصبا . كما أن تصور العلية يشتمل فى ذاته على تصور « قوانين » تستلزم لحدوث شيء نسميه معلولا أن نسلم بوجود شيء

---

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٧٩ بع ؛ ترجمة ل . هـ بك ، ص ١٠١ بع ، ترجمة الشنيطى ، ص ١٢٧ بع ؛ ترجمة مكاوى ص ١٠٣ بع .

آخر هو علة له ، فالحرية ، مع أنها ليست خاصية للارادة متوافقـــة مـــع قوانين الطبيعة ، لا يصـــح مع ذلك أن ينظر اليها على أنهـــا خـــارجـــة عن كل قانون ، بل على العكس يلزم أن تكون عليـــه تسير في أفعالهـــا وفقـــا لقوانين ثابتة ، ولكنها قوانين من نوع خـــاص ؛ لأنـــه لو لم يكن الأمـــر كذلك لكانت الارادة الحـــرة عدمـــا محضـــا . ان الضرورة الطبيعية ، هي « تبعية » أو خضوع للعلـــل الفاعلة ؛ لأن كل معلول لايكون حينئذ ممكنا الا تبعـــا لهذا القانون الذي يقـــرر أن شيئا آخر هو الذي يسوق العلة الفاعلة الى العلية . وإذن فما عسى أن تكون حرية الارادة ان لم يكن هي « الاستقلال الذاتي » ، (أي تفـــرد الارادة بناموسها) ؟ على القضية التي تقرر بأن الارادة في جميع الأفعال هي لنفسها قانونها ، ليست الا صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب علينا ألا نفعل الا ما يكون مطابقا لقاعدة يمكن أيضـــا أن تكون هي نفسها لموضوعها قانونا شاملا . وهذه هي على التحقيق صيغة الامر الجازم ومبدأ الاخلاقية : وإذن فالارادة الحرة والارادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بـــلا اختـــلاف .

وإذن فلو أننا افترضنا حرية الارادة فيـــكفي أن نحلل تصـــورها لـــكي نستخلص منـــه الاخلاقية ومعهـــا مبدؤها . غيـــر أن هـــذا المبدأ هـــو دائما قضية تأليفية ، يمكن التعبير عنها على الوجه التـــالي : الارادة الخيرة اطلاقا هي تلك التي تستطيع قاعدتها دائما أن تحوي في ذاتها القانون الشامل الذي تستطيع أن تكونه ؛ ذلك أن تحليـــل تصورنا لارادة خيـــرة اطـــلاقا

لا يمكننا من أن نكشف هـذه الخاصية فى القاعدة . ولكن قضايا تأليفيـة من هذا النـوع لا تكون ممكنة الا بشرط أن يرتبط معنيان بفضـل اتحادهما بمعنى ثالث يهيىء لهمـا أن يتلاقيا فيـه . ان التصور « الايجابى » للحرية يزودنا بهذا الحـد الثالث الذى لا يستطيع أن يـكون ، كما هو الحـال فى العلل الفيزيقية ، هو طبيعة العـالم الحسى (الذى يشتمل تصوره على تصور شيء ، يعد علة ، وتصور « شيء آخر » تتعلق به العلة ويعـد معلولا) . ولكن ما هو هـذا الحـد الثـالث الذى تحيلنا الحـرية اليـه والذى لدينا عنه فكرة « أولانيـة » ؟ الكلام فى هـذا سابق لأوانه ، ولانستطيع كذلك أن نوضح هنـا كيف يستنبط تصور الحرية مـن العقل الخالص العملى ، ولا كيف يصبح الامر الجازم ممكنا أيضا ، فما يـروح هـذا كله بحاجـة الى شيء من الاعداد » .

١٧ ــ « ما التوجيه فى التفكير » (١٧٨٦) (١) :

« ... يا أهـل القرائح القكية والأذهان الألمعية ! انى أكرم مواهبكم واحب مشاعركم نحو الانسانية . ولكن هـلا فكرتم فيما تعملون ، وهـلا تدبرتم ما تنجم عنـه حملاتكم على العقـل ! ما من شك فى أنكم تودون أن تكون حرية التفكير مصونة من كل اعتداء ، لانه بغـير هذه الحرية سرعان ما تصير تحليقات عبقريتكم الى نهاية مؤسفة . لننظر اى ماتؤول اليه طبعـا حرية الفكر هذه لو ساد مثل هذا الموقف الذى بدأتم تتفوهون منها .

---

(١) كانط : «ما التوجيه فى التفكير ؟ » ترجمة فرنسية بقلم فيلوننكو ، باريس ١٩٥٩ ــ ترجمة انجليزية بقلم «بك» ، شيكاغو ١٩٤٩ ص ٣٠٣ يع

أولا : حرية التفكير تلـقى المعـارضة من جانب الضغط السياسي — صحيح أن من النـاس من يقولون : « ان سلطة عليا قـد تسلبنا حرية القول والكتابة . ولكنها لا تستطيع أبدا أن تسلبنا حـرية التفكير » . ولـكن ما عسى أن تكون طبيعة تفكيرنا ، وما عسى أن يكون مبلغـه مـن الصحـة ان لم نفكر على اشتراك مع الآخرين واتصال بهم يسمح بتبادل الافكار معهم واذن فيستطيع المرء أن يقول ان السلطة الخارجية التى تنتزع من الانسـان حريته فى التعبير عن أفكاره تعبيرا جهيرا انما تأخذ منه أيضا حقه فى حرية التفكير ، وهى أغلى درة تبقى للانسان لم تمتد اليها يد السلطة الغاصبة ، وبها وحدها يستطيع ان يبذل النصح لدفع شرور هذه السلطة وسوءاتها .

ثانيا : تلقى حرية التفكير معارضة أخرى من جانب الضغط الاخـلاقى على العقيدة ، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء ورقباء على الآخرين فى أمور الدين : يتجنبون سبيل المناظرة والحوار ، ولكن يعمدون الى صيـغ دينية مقررة ، مصحوبة بالتهديد لمن يخرج عنها ، فيقضون بذلك على كل حرية فى البحث والنظر ، بعد أن يطبعوا العقـول الفتية بالطابع الذى يريدون .

ثالثا : الحرية فى التفكير معناها أن لا يخضع العقـل الا للقوانين التى يعطيها لنفسه ، ومقابلها هو تحرر العقل من التقيد بأى قانون . والنتيجـة الطبيعية أنه اذا لم يخضع العقل نفسه للقوانين التى يعطيها لنفسه أرغم على أن ينحنى تحت نيـر القوانين التى يفرضها عليه غيره ، لانه بغير الخضوع

لأى قانون ، لا شيء اطلاقا ، حتى أكبر هذيان فى الدنيا ، يمكن أن يمكث فى الأرض طويلا . وإذن فالنتيجة المحتومة لانعدام القانون فى التفكير (أى التحرر من قيود العقل) هى أن تضيع فى النهاية حرية التفكير ضياعا ليس المسئول عنه سوء الحظ بل سوء التقدير : هذا الضياع ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، تبديد واستهتار .

فى أول الامر ترى العبقرى المزعوم ، بعد أن خلص نفسه من هداية العقل ، متلذذا بما حقق من تحليقات جريئة ، جاذبا الانظار اليه بما أصدر من أحكام وما أثار من تطلعات : نراه يلقى فى روع الناس أن منزلته هو فوق تشريع العقل أما نحن عباد الله العاديين — فنسمى هذا التحلل من حكم العقل . « تعصبا » ، فى حين يسميه القائلون بطبيعة رحيمة باسم « الاشراق » ، وسرعان ما يقع الخلط فى اللغة اذا اتبع كل واحد الهنام نفسه .

وعلى هذا النحو يذعن الالهام الداخلى لـ « وقائع » مؤيدة بشواهد خارجية ، وتذعن التقاليد التى اختيرت اختيارا حرا لاسانيد خارجية مفروضة . ونتيجة اذعان العقل اذعانا تاما للوقائع المزعومة أن يسود الاعتقاد بالخزعبلات ، لأن الخزعبلات تستطيع على الاقل أن تتشح بوشاح شرعى قانونى وبذلك تسود بين الناس حالة السلام .

ان العقل الانسانى يسعى دوما الى الحرية . ولكنه حين يمارسها لاول مرة بعد طول حرمانه منها ، يعمد الى اساءة استعمالها والى فرط الثقة بتحرره من كل قيد ، ويسول له الوهم أن سلطان العقل النظرى فوق

كل سلطان ، فلا يقبل شيئا الا ما يمكن تبريره بالأدلة النظرية ، وينكـــر كل ما عداه نكرانا جريئا . وتنكر العقل لما هو حاجة من حاجاته ، أى تخليـــة عن الاعتقاد العقلى ، يسمى الآن باسم « اللااعتقاد » ويحق لنـــا أن نسميه باسم « لا ايمان العقل » . وهو حالة تعســـة من أحوال العقل الانســـانى من شأنها أولا أن تنزع من القانون الاخلاقى كل ما له من أثر فى القلب ، ثم تحطم كل ما له من سلطان ، وتحدث فى التفكير ذلك الضرب من «الاباحية الذهنية » (Freigeisterei) التى تنكر الواجب انكارا قاطعا . وهنا تتدخل السلطات لكى تحول دون وقوع الاضطراب فى الشئون العامة . ولما كان الاجراء الأسرع والأقوى فى نظر السلطات الحاكمة هـــو الاجـــراء الافضـــل ، فهى تعمد الى الغـــاء حرية التفكير بتاتـــا ، وتخضع الفكـــر للوائح الحكومات كغيره من المرافق العامة .

فيا أصدقاء الانسانية ، وأصدقاء ماهو أقدس الاشياء لديها ! اقبلـــوا ما يبدو أقرب الاشياء الى اعتقادكم ، بعـــد فحص دقيق نزيه ، ســـوء كان ذلك وقائع أو مبادىء عقلية . ولكن لا تنتزعوا من العقل مـــا يجعلـــه أسمى المقتنيات على الارض ، أعنى تفرده بأن يكون هو الملك الاخير للحق . فـــان أعرضتم عن ذلك غدوتم غير جديرين بهذه الحرية ، وفقدتموها قطعا وجلبتم هذه الكارثة على رءوس رهط كبير من المواطنين الابرياء كانوا على أتم استعداد لممارسة حريتهم فى حدود القانون ، تحقيقا لخير العالم » .

١٨ ــ أيها الواجب! (١٧٨٨) :

« أيها الواجب ! ان اسمك عظيم جليل ، لا ينطوى على شىء يغـــرى أو يطرى ، ولكنه يأمر بالاذعان دون أن يلتمس لتحريك الارادة تهديدا ولاوعيدا

قد يثيران الفزع أو النفور ، بل يكتفي بالتشبيه الى قانون يجد من ذاته مدخلا الى القلوب ، فيحملها ، رغم ارادتنا ، على التبجيل وان لم يحملها دائما على الاذعان — قانون أمامه تصمت جميع الميول وان تكن تعارضه في السر والخفاء : اى أرومة هي جدير بك ؟ وأين نجد أصل محتدك الكريم الذى يطرح في اعتزاز وإباء كل التلاف مع الميول ؟ أليس الانحدار من ذلك الاصل هو الشرط الذى لا غنى عنه لتلك القيمة التي في مقدور الناس وحدهم أن يمنحوها أنفسهم . ؟

لايمكن أن يكون اصلك شيئا سوى مايرفع الانسان على نفسه (بماهو جزء من عالم الحس) ، شيئا يربط بينه وبين نسق من الاشياء لا يتعقله الا الذهن وحده ، ويندرج تحته عالم الحس بأسره بما فيه الوجود التجريبي للانسان في الزمان ، وجماع الغايات كله الذى هو وحده ملائم لقوانين عملية لا مشروطة كالقانون الاخلاقي .

لايمكن أن يكون أصلك شيئا سوى «الشخصية» ، واعني بها الحرية والاستقلال عن ميكانية الطبية . والشخص الذى ينتمي الى عالم الحواس يكون في الوقت نفسه خاضعا لشخصيته ، أى خاضعا لقوانين خالصة عملية هي خاصته ومن املاء عقله ، ومن ثم فهي متصلة بشخصيته من حيث انه منتم الى العالم المتعقل . فما ينبغي اذن أن نعجب اذا كان الانسان ، وهو منتم الى عالمين ، لا يستطيع أن ينظر الى كينونته الا بالتبجيل ، والى قانونها الا بالاحترام .

ذلك هو الاساس الذى تقوم عليه تعبيرات كثيرة تشير الى القيمة التى نضفيها على الموضوعات وفقا للافكار الاخلاقية . القانون الاخـلاقى مقدس لا يجوز اجتراحه أو اهداره ؛ ولا ريب فى أن الانسـان دنيوى بعيد عن القداسـة ، ولكن « الانسانية » فى شخصه يجب أن تكون مقدسـة بالنسبة اليه . وكل شىء فى الخليقة يرغب فيه الانسـان أو عليه شىء من السلطان يمكن أن يستخدم « وسيلة فحسب » . أما الانسـان ، ومعه كـل مخلوق ناطق ، فهو « غاية فى ذاتها » : ذلك أنه بفضل مـا لحريتـه من استقلال (أوتونوميا) أصبح هو الشخص المخاطب من القانون الاخـلاقى الذى هـو مقـدس ... » (١) .

١٩ ــ العمل من اجل الواجب واحترام القانون الاخلاقى :

« من أكبر الاشياء اهمية فى كل حكم أخلاقى أن نرتب صحـة الاعمـال الاخلاقية على ضرورة العمل لأجـل الواجب والاحترام للقـانون الاخـلاقى لا حبا او ميلا الى مـا يجب أن ينتج من العمـل . الضرورة الاخلاقيـة هى اضطرار ، اى التزام بالنسبة الى البشر والى جميع الكائنات العاقلةالمخلوقة . فكل عمل مؤسس على تلك الضرورة لا بد أن يتمثل بصفة أنه واجب لا بصفة أنه سيرة محبوبة من نفسها ولا بصفة أنه سيرة يمكن أن تصير محبوبة لنا . ان الناموس الاخـلاقى هو ناموس قداسة بالنسبة الى ارادة كـائن هـو:

---

(١) كانط : «نقد العقل العملى» : القسم الثالث : فى بواعث العقل العملى الخالص ــ ترجمة ل . هـ . بك ص ١٩٣ ؛ رابل ،ص ١٩٦ ، ترجمة بيكافيه ، باريس ١٩٢١ ص ١٥٥ .

فى غاية الكمال ، ولكنه ناموس وجوب بالنسبة الى كل كائن محدود ناطق ، اى اجبار أخلاقى يبعثه على العمل احتراما للناموس واتقــاء للواجب . فيجب أن لا يتخذ اى مبدأ وضعى آخر باعثا حاثا : فلو فعل ذلك لربمـــا كان العمل على مقتضى ظاهر الناموس ، ولكنه مع كونه مطابقا للواجب لايحصل لأجل الواجب ، فاذن لا تكون النيـــة أخلاقيـــة ، فى حين أن النية الاخلاقية هى الامر الجوهرى فى هذا التشريع .

ويجمل بنا أن نحسن الى الناس حبا لهم وتعطفا عليهم ، أو أن نكون عدولا حبا للنظام . ولكنا لا نصل بعد بتلك الامثال العملية الى المثل الاخلاقى الصحيح ، اذا كنا نتعالى بالتصور والكبر على فكرة الواجب وكنـــا نريد أن نتبع لذتنـــا فى الاعمـــال ...

نعم اننــا اعضـــاء مشرعون لملكة أخلاقية هى ممكنة بواسطة الحرية ويصفها العقل العملى بأنها موضوع الاحترام ، ولكننا مع هـــذا لسنـــا الملك فى تلك المملكة بل نحن المأمورون ، فاذا كنــا لا نقـــدر مقامنا الأسفل بصفة كوننا مخلوقات حق قدره ، ولم نقبل سلطة الناموس المقدس مدعين بمـــا ليس فينا فانا نخذل الناموس بالروح ولو وفينـــا بنصه ... » (١) .

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، الموضع الســـابق (الكونت دى جلارزا : « محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها » القاهرة ١٩٢٠ ص ٥٨ — ٦١) الترجمة الفرنسية بيكافيه ، ص ١٤٦ .

٢٠ ـــ الاحترام للاشخاص لا للأشياء :

« ان الاحترام يتجه دائما الى الاشخاص ولا يتجه أبدا الى الاشيـــاء . فالأشياء يمكن أن تثير فينا ميـــلا اليها بـــل حبـــالها كما يكون شأننـــا مـــع الحيوان (كالخيـــل والكلاب) ، أو يمكن أن تثير فينا خوفـــا منهـــا كالبحر والبركان والحيوان المفترس ، وهي لا تثير الاحترام أبـــدا . وأقرب المشاعر شبهـــا بالاحترام انما هو الاعجاب . . والاعجاب ، بمـــا هـــو عاطفة ، يكون دهشة يمكن أن تحدثها الاشياء كالجبال الشاهقة ترتفع الى السماء ، وكالعظم والحشـــود وتباعد الاجرام السماوية ، وقـــوة بعض أفراد الحيوان وخفة حركاتهـــا . . . الـــخ . ولكن هذا كله ليس احتراما ؛ ويمكن أنيكون رجل موضـــوع حب أو خـــوف أو اعجاب بـــل دهشـــة دون أن يكون من اجـــل ذلك موضوع احترام : فبشاشته وشجاعته وقوته والنفوذ الـــذى يضفيه عليـــه المنصب الـــذى يشغله بين الآخرين ، تستطيع أن توحى الى بهذه المشـــاعر ، دون أن أحس فى دخيلة نفسى احتراما لشخصـــه . . وقـــد كان « فونتنل » يقـــول : « انى أحني رأسى أمام عظيم من العظماء ولكن روحي لاتنحنى » . وانى أزيد على ذلك فأقول : « أمام البورجوازى المتواضـــع حين أجـــد عنـــده من نزاهة الخلق مالا أجده فى نفسى ، تنحنى روحى ؛ سواء أردت أو لم أرد ، ومهما رفعت رأسى لكى أشعره بعلو منصبى» . ولم كان هذا؟ أن مثاله يذكرنى بقانون يدحض ادعائى حين أقارنه بمسلكى ، ولا أستطيع أن أعتبر تحققه أمرا مستحيلا ما دمت أجد أمام عينى مثالا حيا . ولو أنى انتبهت

انى أنى بلغت ما بلغ من النزاهة لظللت على احترامى له : اذا لما كان كل ماهو طيب فى الانسان معيبا منقوصا دائما ، فان القانون — وقد أضحى مرئيا بالمثال والشاهد الحي — يدحض دائما كبريائى لأن النقص الذى قد يشوب الرجل الذى اتخذته مقياسا ليس معروفا لدى بقدر ما أعرف نقصى ، ولذلك يبدو لى ، فى صور أبهى . ان الاحترام ضريبة لا يجوز لنا أن نضن بهاعلى أهل الفضل ، سواء أردنا أو لم نرد . وفى استطاعتنا أن نحول دون اظهار هذا الاحترام واعلانه على رؤوس الاشهاد ، ولكننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاحساس به فى دخائل نفوسنا » (١) .

٢١ — عظمة القانون الاخلاقى :

« أمران يملآن القلب اعجابا وتبجيلا ، يتجددان ويزيدان دوما كلما تعلق الفكر بهما وأطال النظر فيهما : السماء ذات النجوم من فوقى والقانون الاخلاقى فى نفسى . وهذان الامران لا حاجة بى الى البحث عنهما أو افتراض وجودهما ، وكأن غيوما تحجبهما عنى أو كأنهما واقعان فى منطقة لا سبيل الى ارتيادها وراء آفاق البصر . انى أراهما أمامى ، وأربطهما مباشرة بوعيى لوجودى . أما الأمر الاول فيبدأ من المكان الذى اشغله فى عالم الاعيان ، عالم الحواس ، ويبسط العلاقة بين كينونتى والأشياء المحسوسة الى ذلك الفضاء الواسع الذى فيه تنضاف العوالم الى العوالم والمنظومات الى المنظومات ، ويبسطها أيضا الى الازمان غير

---

(١) لكانط : نقد العقل العملى » ترجمة بارنى ، ص ٢٥٢ .

المحدودة ، ازمـــان حركتها الدورية وبدايتها وديمومتها . وأما الأمـــر الثانى فيبدأ من انيتى غير المرئية ، من شخصى ، ويضعنى فى عالم ذى لا نهائيـــة حقيقة ولكن لا يتعقله الا الفهم وحده ــ عالم اتبين نفسى موجودا فيه مرتبطا برابطة كلية وضرورية (لا مجرد رابطة حادثةكما فى الحالة الاولى)وبذلك تمد رحابها أيضـــا الى جميع تلك العوالم المرئية . الاول مشهـــد حشـــد لا يحصى من العوالم يشبه أن يفنى أهميتى ، من حيث انى مخلوق حيوانى يتحتم عليه أن يرد الى الكوكب الذى يسكنه (وهو لا يعدو أن يكون نقطة فى الكون) المادة التى جـــاء منها ، تلك المـــادة التى زودت بالقوة الحيويـــة (لا ندرى كيف) فترة قصيرة من الزمان . أما الثانى فبالعكس مشهد يرفع ارتفاعا لا متناهيا من قيمتى من حيث هى قيمة ذهن متعقل ، بفضل شخصيتى التى فيها يكشف القانون الاخلاقى حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عـــالم الحواس كله ــ على الاقل بقدر ما يمكن استخلاصه من المصير الغائى الذى يرسمه ذلك القانون لوجودى ، وهو مصير غير محبوس على أحوال هـــذه الحيـــاة وحدودها ، بل يمتد الى ما لا نهاية له » (١) .

٢٢ ــ مسلمات العقل الخالص العملى

ان مسلمات العقل الخالص العملى تصدر جميعا عن مبدأ الاخلاقيـــة ؛ وليس هذا المبدأ مسلمة بل هو قانون يوجه العقـــل به الارادة مبـــاشرة .

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص٢٩١، ترجمة انجليزية بقلم بك ، ص ٢٥٨ .

وهذه الارادة بمقتضى كونها موجهة على هـذا النحـو ، من حيث هى ارادة خالصة ، تتطلب هذه الشروط الضرورية لمراعاة ناموسها . وليست المسلمات اعتقادات نظرية ، بل هى افتراضـات ذات دلالة وعملية بالضرورة وهى اذا لم توسع المعرفة التأملية فهى تعطى لمثل العقل المتأمل على العمـوم (بواسطة علاقتها بما هو عملى) واقعية موضوعية ، وهى تبرر ذلك بالتزامها تصورات لا تستطيع بغير ذلك حتى أن تجازف باثبات امكانها .

هذه المسلمات هى مسلمة الخلود (أو بقاء النفس) ، ومسلمة الحريـة بمعناها الايجابى (أى باعتبارها علية كائن من حيث هو منتسب الى عالـم المعقولات) ، وأخيرا مسلمة وجود الله .

والمسلمة الاولى مستخلصة من الشرط الضرورى عمليا ، شرط حصـول مدة من الزمان ملائمة لتمام تحقق القانون الاخـلاقى . والمسلمة الثانيـة مستمدة من الافتراض الضرورى ، افتراض الاستقلال عن عـالم الحـواس وافتراض ملكة أو قدرة من شأنها أن توجه ارادة الانسان وفقـا لقانون العالم المعقول ، أعنى الحرية . والمسلمة الثالثة صـادرة عن الشرط الضرورى ، شرط وجود الخير الاعلى فى مثل هذا العالم المعقول ، وذلك بافتراض الخيـر المستقل الاعلى ، أعنى وجود الله . . .

اننا لا نعرف (بهذه المسلمات) طبيعة نفوسنا ، ولا طبيعـة العالم المعقول ، ولا الكائن الاعلى ، على نحو ما تكون عليه هذه الامـور فى ذاتها ؛ وانما جمعنا تصوراتنا عنها فى تصور عملى للخيـر الاعلى على الاطـلاق من حيث هو موضوع ارادتنا . وقد فعلنا هذا من وجهة النظر « الاولانيـة »

بطريق العقـــل . ولكننـــا قـــد جمعنـــا هـــذه المسلمات بواسطة القانون الأخلاقى وحده وبالنسبة الى هـــذا القـــانون فقط نظرا الى الموضوع الذى يأمر به »(١) .

٢٣ ــ الاخلاق لا تعتمد على اثبات الله وانما يعتمد اثبات الله على الاخلاق :

« متى وصل العقل العملى الى هذه النقطة الرفيعة ، أعنى الى تصوره لـــكائن أول أوحـــد ، فليس له الحـــق فى أن يتصرف وكأنه قـــــد ارتفـــع فوق جميع الشروط التجريبية لتطبيقه ، وأنه قد وصل الى معرفة لموضوعات جـــديدة ، الى أن يشرع من هـــذا التصور (تصـــور الله) وأن يشتق منـــه القوانين الأخـــلاقية نفسها : فان الضرورة العملية الداخلية للقوانين الأخلاقية هى التى تسوقنا الى أن نفترض علة قائمة بذاتهـــا أو مدبرا للعـــالم حكيما ، لكى نعطى لهـــذا القوانين آثارها ؛ ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع بعدئذ ان ننظر اليها على انها حادثة (ممكنة) وكأنها مشتقة من ارادة محضة ، وعلى الخصوص من ارادة لا يـــكون لدينا عنها أى تصور لو لم نتمثلها وفقا لهـــذه القوانين . ومهما يكن من اتساع المجال الذى يحـــق للعقل العملى أن يقودنا اليـــه ، فلن ننظر الى افعالنا على أنها اجبارية (ملزمة لنـــا) لأنها أوامر الله ، ولكنا نعتبرها أوامر الهية لاننا ملزمون بها الزاما داخليا » (١) .

---

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص٢٤٠ ـ ٢٤٢ ، ترجمة انجليزية بقلم بك ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦ ؛ ترجمة عربية للكونت دى جـــلارزا ، ص ٧٥ .

(١) « نقد العقل الخالص » ، المنهجية الترنسندنتالية ، ترجمة بارنى ، م ٢ ص ٥٠٤ ــ ٥٠٥

٢٤ ـــ الجميـــل :

« الحــكم المتصل بمسائل الذوق ليس حــكم معرفة ، ويترتب على ذلك أنه ليس منطقيا بل جماليــا ، وأعــنى بذلك أنه ليس من شأن الذهن بل من شأن الحساسية .

الذوق هــو ملكــة الحكم على موضوع أو على تمثــل بارتياح برىء خال من كل مصلحة . وموضوع هذا الارتياح يطلق عليــه اسم الجميــل . . والارتياح يصير مصلحة أو اهتماما حــين يتصــل بتمثلنــا لوجــود موضوع ما . ولكن حين يكون مطلبنا أن نعــرف اذا كان شيء من الاشياء جميــلا لا يكون مقصدنا حينئذ أن نكشف عن مدى اهتمامنا أو اهتمام غــيرنا بوجود هذا الشيء ، بل أن نتبين على أى وجــه نحــكم عليه حين ننظر اليــه نظرة خالصة (حــدسا كانت أو تأملا) . فلو سألنى شخص عن رأيى فى جمــال القصر الذى يقــع أمــام عينى ، فانى أستطيع أن اجيب : بأنى لا أحب مثــل هــذه الأشياء التى يصنعونها لتبهر عيون المتفرجين ، أو أستطيع أن اقلد ذلك الزعيم من زعمــاء قبائل « الايروكوا » الذى لم يعجبــه فى باريس شيء كما أعجبته مطاعم الشواء . وأسطيع أيضا أن أندد ، على طــريقة روسو ، بزهو العظماء الذين ينفقون الأموال التى جمعوها من عرق الشعب على توفير أسباب البذخ واللهو . . . ـــ يمكن أن يسلم لى بهذا كله ، ولــكن هذه ليست المسألة التى نحن بصددها . وانما الذى يراد معرفته هو اذا كان مجرد تمثل الموضوع مصحوبا فى نفسى بارتياح بصرف النظر عن عــدم مبالاتى بوجــود موضوع هــذا التمثل . وواضح أنه لــكى أقول ان شيئا ما جميــل وادلل بهــذا على

ان عندي ذوقا ، ليس يلزمنى أن اشغل نفسى بالعلاقة التى يمــكن أن تــكون بينى وبين وجود هذا الموضوع ، بل ما يحدثه فى نفسى هذا التمثل الذى يكون عندى . كل واحد لابد أن يتبين ان حــكما عن الجمال تشوبه ذرة من المصلحة يــكون حــكما متحيزا ولا يكون حــكما خالصا من أحــكام الذوق . وينبغى لمن يتصدى للحكم فى امور الذوق أن يخــلى نفسه من المصلحة أو الاهتمــام بوجــود الشىء الذى هو موضوع الحــكم ، وأن يبقى على حــال من اللامباة تامــة ...

حــين اعطى شيئا من الأشياء على أنه جميــل ، أكون متطلبا من الناس جميعا أن يكون لديهم نفس شعورى بالارتياح . الجميــل هــو ما يطيب لنــا على جهة الشمول بغير تصور من تصورات الذهن ... ان أحدا من الناس لايقول ان هذا البناء جميــل عندى ، أو هــذه القصيدة جميلة فى نظرى : انه يسميها جميلة فقط ، لأنه يتطلب الموافقة على هذا الحكم من جميع الاشخاص ذوى الذوق الحسن » .

والأحــكام الجمالية كالأحــكام المنطقية تتطلب الصــدق على جهــة الشمول . ولكن الصــدق المنطقى يقــوم على تصــور ما ، أما الصــدق الجمالى فــلا يقوم على تصور : فمــا من أحــد يستطيع أن يقنعنى عن طريق الحجج أو المبــادىء أن زهرة من الأزهار جميــلة ، ولا بد من أن أتحقق من الأمر بنفسى ...

والطبيعة تكون جميلة حــين يــكون لهــا من الأثر فى النفس ما للفن . والفن كذلك ، وإن كنــا ملتفتين الى أنه فــن ، لا يمــكن أن يسمى جميــلا

الا اذا كان له فى نفوسنا أثر الطبيعة »(١) .

٢٥ ـــ الجليـــل(٢) :

« الجليـــل هو ما يـــكون ما عـــداه بالقياس اليـــه صغيرا . ان من الميسور أن نرى هنـــا أننـــا لا نستطيع أن نجد فى الطبيعة شيئا ، مهما يبلغ من عظمة فى نظرنا ، الا ويمكن أن ينزل الى اللامتناهى فى الصغر اذا اعتبرناه من وجهة نظر أخرى . وبالعكس لا شىء مهما يبلغ من الصغر الا ويمكن ، اذا قيس بما هو أصغر منه ، أن يرتفع فى نظر خيالنا الى عظم عالم من العوالم . واجهزة «الميكروسكوب» تزودنا بمادة خصيبة للملاحظة الاولى، و«التلسكوب» للملاحظة الثانية . واذن فلا يصح فى شىء يمكن أن يكون موضوعا للحواس أن يسمى جليلا اذا نظر اليه بهذا الاعتبار . ولكن من حيث أن فى خيالنا ميـــــلا الى التقدم بلا نهاية ، وأن فى عقلنا مطمعا فى بلوغ الكل باطلاق على انه فكرة واقعية ، فهذا الجزء عن بلوغ هذه الفكرة من جانب ملكة تقدير عظم الاشيـــاء فى العالم الحسى ، يوقظ فينا الشعور بأن لنـــا ملكـــة تجاوز المحسوس . وانما الاستعمال الذى يعمد اليه الحكم طبعا بشأن موضوعاتمعينة من أجل هذا الشعور ، هو الذى يكون عظيما باطلاق ، لا الموضوع الذى تصل اليه الحواس . ويكون كل استعمال آخر بالقياس اليه صغيرا . واذن فما نسميه

---

(١) «نقد الحكم» ترجمة فرنسية بقلم جبلان باريس ١٩٢٧ ص ٤١ ـــ ٥٥ « نقد ملكة الحكم » ترجمة انجليزية بقلم مرديث ، اكسفورد ١٩١١ ص ٤١ ـــ ٤٣ .

(٢) «نقد الحكم » ترجمة جبلان ، ص ٨٢ ـــ ٨٣ ، ترجمة مرديث ، ص ٩٧ .

جليلا ليس هو الموضوع الحسى ، بل هو استعداد نفسى ينشأ من تمثـــــل معين يشغل انتباه الحكم عن طريق الخاص .

وإذن فنستطيع أن نضيف هذه الصيغة الى الصيغ السابعة تعريفـــــا للجليـــل ، فنقول : الجليل هو ما لا يمكن أن يتصور دون أن يكشف عن ملكة فى النفس تجاوز كل مقياس من مقاييس الحواس » .

٢٦ ــ الجميل رمز الاخلاقية (١) :

وأقول الآن ان الجميل رمز للخير الاخلاقى . والجميل من وجهة النظر هذه (وهى وجهة نظر طبيعية لدى كل واحد ، وكل واحد يتوقعها أيضا من الآخرين على أنها واجب) ، يبعث فينا سرورا ويطمع فى أن يلقى موافقـــة اجماعية ، اذ تشعر النفس وكأنها قد اكتسبت شيئـــا من النبـــل وارتفعت عن مجرد الاحساس بالسرور الناشىء من انطباعـــات الحس ، وهى كذلك تقدر ما للاخرين من قيمة ، قياسا على قاعدة مماثلة تجرى أحكامهم طبقـــا لهـــا . ذلك هو المعقـــول الذى يجعله الذوق بغيته (كما اشرنا فى الفقرة السابقة) والذى يقيم الاتســـاق بين ملكات المعرفة لدينـــا ، وبدونـــه يقع التناقض بين طبيعة هذه الملكات وبين مطالب الذوق . فى هذه الملكة لا يجد الحكم نفســـه خاضعا للتنافر القائم بين قوانين التجربة ، كالحال فى تقدير الاشياء تقديرا تجريبيا . وهذه الملكة ، بالنسبة الى موضوعات لمثل هــــذا الانشراح الخالص ، تعطى لنفسها قانونها . وهنـــا أيضـــا ترى نفسها ،

---

(١) « نقد الحكم » ترجمة جبلان ، ص ١٧٢ ــ ١٧٥ ؛ ترجمة مرديث ص ٢٢٣ ــ ٢٢٥ .

بسبب هذه الامكانيـــة الداخليـــة فى الذات وبسبب الامكانية الخارجيـــة لطبيعة متسقة معها ، منتسبة الى شىء فى الذات نفسهـــا وخارجهـــا ، شىء ليس طبيعة ولاحرية ولكنه مع ذلك ذو ارتباط بأساس الحرية، اى بعالم مافوق المحسوس ، شىء ائتلفت فيه الملكة النظرية والملكة العملية ائتلافـــا وثيقا وغامضـــا فى الوقت نفسه . وسنورد فيما يلى بعضـــا من وجـــوه الشبه دون أن نغفل الاشارة الى مواضع الاختلاف :

١ ـــ الجميل يسرنا مباشرة (ولكن فى الحدس فقط ، لا كالأخلاقيـــة فى التصـــور) .

٢ـــ وهو يسر بمعزل عن كل مصلحة (لا شك أن السرور فى الخـــير الاخلاقى مرتبط ضرورة بمصلحة ما ، ولكن لا من نوع تلك التى تسبق الحكم على الانشراح ، بل بمصلحة يوجدها الحكم نفسه أول مرة) .

٣ ـــ ان حرية الخيـــال (ومن ثم حرية ملكتنا من جهة حساسيتها) تكون فى تقدير الجميل ممثلة على انها متفقة مع مطابقة الفهم للقانون (فى الاحكام الاخلاقية تتصور حرية الارادة على أنها اتساق الارادة مع نفسهـــــا طبقا لقوانين العقل الشاملة) .

٤ ـــ المبدأ الذاتى لتقدير الجميل ممثل على أنه شمولى ، اى يصدق عند كل انسان ، ولكن لا يمكن معرفته عن طريق تصـــور شـــمولى (ان مبـــدأ الاخلاقية الموضوعى شمولى كذلك ، اى انه يصدق لدى جميع الـــذوات ويصـــدق فى الوقت نفسه على جميع الافعال التى تقوم بهـــا الذات الواحدة

ويمكن معرفته أيضـــا عن طريق تصور شمولى) . ولهذا السبب فالحـــكم الاخلاقى ليس فقط قابلا لمبادىء منشئة معينة ولكنه لا يكون ممكنـــا الا اذا اتخذنـــا هذه المبادىء وشمولها أساسا لقواعده .

بل ان العرف الشائع لدى الجمهور قد جرى على أن يضع فى الاعتبار هذا التناظر (بين الاخلاقية والقيم الجماليـــة) ؛ فكثيرا مـــا نطلق على الموضوعات الجميلة فى الطبيعة أو فى الفن أسماء قد تبدو معتمدة على أساس من التقدير الاخلاقى : نقول عن العمارات أو الاشجار انها ذات جلالـــــة وفخامة ، ونقول عن الحقول والمزارع انها ضاحكة ومرحة . وحتى الالوان نصفها بالبراءة والتواضع والنعومة ، لانها تثير أحاسيس تنطوى على شىء من قبيل الوعى للحـــال النفسية الناتجة عن الاحكام الاخلاقية . والـــذوق كأنما يجعل من الممكن الانتقال من فتنة الحس الى المصلحة الاخلاقية المعتادة دون طفرة مفاجئة ، لانه يمثل الخيال — حتى فى حريته — قابـــلا للسيـــر فى طريق الفهم ، ويعلمنا أن نجد حتى فى الموضوعات الحسيـــة انشراحـــا مستقلا عن فتنة الحس » .

٢٧ — الجليل انما يكون فى النفس (١) :

« يتضـــح من هذا ان الجلال الحقيقى لا يوجد الا فى نفس الشخص الذى يحكم ، لا فى الموضوع الطبيعى الذى يولد الحكم عليه هـــذه الحـــال النفسية فمن ذا الذى يخطر له ان يطلق صفـــة «الجليـــل» على كتـــل من الجبال لا هيئة لها ، قد تراكم بعضها فوق بعض فى تشوش موحش ، وعليها

---

(١) « نقد الحكم » ترجمة بارنى ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ ؛ ترجمة جيلان ، ص ٨٨ ، ترجمة مرديث ، ص ١٠٤ .

اهرام من الجليد ، أو على بحر قاتم متلاطم هائج ، أو على أشياء أخرى مـــن هـــذا القبيـــل ؟ .

ولكن النفس حين تتأمل هذه الاشياء ، دون أى اهتمـــام بصورها ، وتسلم القيادة للخيال ولعقل قد أتحد معه دون أى غرض معين ، مكتفيـــا بتوسيع آفاقه ، حينئذ تشعر النفس بارتفاعها فى تقديرها لنفسهـــا ، اذ تجـــد أن كل ما للخيال من قوة لا يزال دون أفكارها ومثلهـــا ...

على هذا النحو نتمثل كل ما هو فى الطبيعة عظيم فيتبدى لنـــا بدوه صغيرا ، أو بعبارة أدق نتمثل خيالنا ، رغم كونه بغير حدود ، ومعه الطبيعة أيضا ، نتمثلها متضائلين أمام مثل العقل حين يراد عرضها فى الاطـــار الحسى المـــلائـــم ».

٢٨ ــ فشـــل جميع المحاولات الفلسفية لاثبـــات العدل الالهـــى « تيوديسيه » (١٧٩١) (١) :

اللاهوت دفاع عما اتصف به خالق العالم من حكمة عاليـــة ، وتفنيد لجميع الاعتراضات القائمة على ما فى العالم من عيوب . ويسمى ذلك باسم « القتال فى سبيل الله » ، وان يكن من الجائز أن يكون قتـــالا فى سبيـــل ما تدعيه عقولنـــا التى تعجز عن معرفة حدودها والوقوف عندهـــا . وقد لاتكون تلك افضـــل سبيـــل ؛ غير أن للمخلوق النـــاطق فى امتحـــان كـــل

---

(١) أنظر النص فى ترجمة بول فستوبجيير ، باريس ١٩٦٣ ص ١٩٥ ــ ٢١٤ ومختصر النص فى : رابل : «كانط» ص ٢٣٣ ــ ٢٣٥ .

قضية أو مذهب يتطلب احترامه قبل الخضـــوع له ، حتى يكون احترامـــه صادقـــا لا ريـــاء فيه .

يجب على من يتصدى للدفاع عن قضية الله أن يثبت : اما أن ما نعده عيبـــا ليس كذلك فى واقع الامر ؛ أو أنه يجب أن ننظـــر اليـــه على انـــه نتيجة لطبيعةالاشياء لا مفر منها ، أو أنه لا يجوز نسبته الى الخالق بـــل الى النـــاس أو الى مخلوقات روحية أخرى .

ان المؤلفين فى « علم العدل الالهى » (تيوديسيه) موافقون على أن هذا التدليـــل يجب أن يعرض أمام محكمة العقل ، وهم ربمـــا لا يعمدون ، أثنـــاء عرض النزاع ، الى رفض هذه المحكمة بدعوى عـــدم الاختصاص . ويجب عليهم أن يناقشـــوا هذه الاعتراضات فى صراحة ، وأن يبينوا أنهـــا لا ضير منها فى الواقع على فكرتنا عن الحكمة الالهية . وليس بهم حاجـــة الى اقامةالبرهان على حكمة الله مستندين الى تجربـــة هـــذا العالم ، فهم لايستطيعون إن يفلحوا فى هذا على أى حال ، لأن احاطة علم الله تكون مطلوبة لاثبات أن هذا العالم لا يمكن أن يفوقه فى الكمال أى عالم آخر .

والعيـــوب التى يعترض بها على ثلاثة أنـــواع :

١ ـــ ما هو معيب على الاطلاق ، سواء من حيث هـــو غايـــة أو من حيث هووسيلة (الشر الاخلاقى ، الاثم) .

٢ ـــ ما هو معيب فى بعض الاحوال ، ويمكن أن يستعمل وسيـــلة لا غاية أبدا (العيوب البدنية كالألم) .

٣ ــ التنافر وفقدان التناسب بين الجريمة والعقاب .

هذه الاعتراضات يوجهونها فيما يبدو الى ثلاث صفات اتصفت بهـــا حكمة الله ، وهى الصفات التالية :

« قداسته » من حيث إنه مشرع ، يقابلها وجــود الشر الاخلاقى .

و « رحمته » من حيث انه حاكم ، يقابلها معانـــاة الخلق للشــــدائــد والآلام .

و « عدالته » من حيث انه قاض ، يقابلها الامر الواقع وهو أن الاشرار يفســـدون فى الارض ولا ينالون القصاص على ما اقترفوه من آثـــام .

هذه الصفات الثلاث ، على هذا الترتيب ، هى قوام مفهومنا الاخلاقى لفكرة الله . والقداسة يجب أن تكون لها الصدارة ، اذ لو أن التشريع كان خاضعـــا للرحمة لما كان هنالك كرامة ولا تصور للواجب . ان الانســـــان يطلب الســـعادة أولا . ولكنه يسلم ولو عن غير رغبة ، بأنه لابد أن يصـــح اهلالها باستعمال حريته وفقا للقوانين المقدسة . وما من جور فى العـــالم يثير عقول الناس أشد مما يثيرها انتقـــاء العدالة . وليست الشكوى ممـــا يلقى الاخيار من شقاء وبلاء بقدر ما تكون مما يلقى الاشرار من نعيم مقيم .

ولو اتفق لواحد من الاشرار ، ولاسيما اذا كان من اهل القوة والبأس ، ان امتدت اليه يد القصاص ، لرايت المتفرج المحايد مبتهجـــا بذلك وشـــاعرا كأن صلحـــا قد عقد بينـــه وبين السمـــاء . فما من مشهد من روائع مشاهد الطبيعة يستطيع أن يحركـــه وأن يبهره فيقمع من نفســـه هـــذا المـــوقـــع قدر ما يكشف هذا الحـــادث أمام عينيه « يد الله » . ولم كان ذلك ؟ لأنـــه

يستشف هنا تجليــات العالم الاخلاقى فى النوع الفريد من الحــالات، التى يستطيع الانســان فيها أن يؤمل فى شهود هذا التجلى فى هذه الدنيــا »

(وهنا يناقش كانط جميع الحجج التى جرت عــادة الكتاب أن يوردوها اعتراضا أو دفاعا عن رحمة الله وعدله ، ولا يجــد منها دليــلا واحدا حاسمــا) .

ونتيجة هذه القضية المرفوعة أمام محكمة الفلسفة هــو أنه ما مــن تيوديسيه قد أفلح حتى اليوم فى تبرير الحكمة الاخلاقية فى تدبير العالم ودفع الشكوك عنها . ان لدينا تصورا لحكمة تكنية فى تدبير العالم قد أدت الى فيزيقى (فيزيقو تيولوجيا) . وانما نحصل على تصور للحكمة الاخلاقية عن عن طريق عقلنا العملى . والذى ينقصنا هو أن نرى على أى وجة تتحقق الوحدة بين الحكمة التكنية والحكمة الاخلاقية . لربما أمكن أن يفهم هذا لو أننــا استطعنا أن ننفذ الى العالم غير الحسى ، وأن نتبين علاقته بالعالم الحسى . كل تيوديسيه يحتاج الى أن يكون تأيلا للعالم من حيث هو تعبير عن مقاصــد الله ، ولكنه من هذه الجهة كتاب مغلق بالنسبة الينــا .

فى العهد القديم من الكتاب المقدس يقول أيوب لاصحابه : « أعن اللــه بالباطل تدافعون ؟ أوجه الله تبتغون ؟ انه سينزل بكم العقاب ، فانه لا يحب القوم المنافقين ... » (١) .

---

(١) العهد القديم : سفر أيوب : ١٣ ، ٧ ــ ١٠ (الصياغة العربية فى هذين الموضوعين من الكتاب المقدس من قلمى .

والنظرية التى يذهب اليها أصحابه عليها مظهر النظر العقلى وعليهـــا أيضـــا مظهر التدين والتقوى . واكبر الظن أن مصير أيوب كـــان يمكن أن يكون أشقى وأقسى لو قدر له أن يقف أمام محـــكمة أعضاؤها من اللاهوتيين القطعيين ـــ محكمة تفتيش ، أو مجمع رؤســـاء دينيين ، أو مجلس اكليريكى من مجالس أيامنا هذه ـــ ولكن الحكم الالهى قد أنصف الرجل الصـــادق وحكم على المراعين .

لقد انتهت شكوك أيوب نهاية عجيبة ، اذ جاءت اقرار صريحا بالجهـــل . وهذه الطريقة انما يمكن أن تثبت الايمان فى قلب رجل استطـــاع فى غمرة المحنة والبلاء ان يقول : « حتى الساعة التى الاقى فيها منيتى ، لن أحيـــد عن سبيل التقوى » .

لم تكن أخلاقية أيوب نتيجة لايمانه ، بل كان ايمانه نتيجة لاخلاقيته : لم يجعل دينه تسولا لمرضاة الله ، بل اقامه على حياة فاضلة وقلب سليم»

٢٩ ـــ « الدين فى حدود العقل وحده » (١٧٩٣) (١) :
تصدير الطبعة الاولى :

« الاخـــلاقية ليست بحاجة الى الدين . فالأخـــلاق قائمة على تصور الانسان بما هو كائن حـــر ، ومن يلزم نفسه الخضوع لقوانين غير مشروطة

---

(١) انظر : كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسيـــة بقلم جبلان باريس ١٩٤٣ ؛ ص ٢١ بع ، وترجمـــة انجليزية بقلم رابـــل : « كانط » اكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٣٧ .

فلا يحتاج الى فكرة كائن مغاير له أعلى منه لكى يعرف واجبـــه ولا يحتـــاج الى باعث آخر غير القانون لكى براعيه . الاخلاقية مستكفية بذاتها ، بفضل العقل العملى الخالص ...

لكى تذعن كل قاعدة للقانون الاخلاقى يجب أن تتخذ صـــورة قـــانون («افعل بحيث تصير قاعدة فعلك قانونا شموليا ») . وما من باعث مـــادى يطلب لتحديد الارادة الحرة ، مهما يكن من شعور الانسان بحاجة أخلاقيـــة لتصورخير أقصى نتيجة للقيام بالواجب على الوجه الصحيح ...

فالاخلاقة تؤدى الى الدين حتما ، اذ ترتفع الى فكرة مشرع أخـــلاقى عظيم القدرة ، بواسطته يتيسر لمـــا ينبغى أن يكون الغاية القصوى للانسان أن يصير أيضا الغاية القصوى لخلق العـــالم .

واذا كانت الاخلاقية ترى فى قداسة قانونها موضوعا لاعظم احترام فهى فى مرتبة الدين ترى فى العلة المنشئة لهذه القوانين موضوعا للعبادة وتتبدى فى تمـــام جلالتها . ولكن كل شيء ، مهما يكن من سموه ، يتضاءل تحت أيدى الناس ، اذا تناولوا فكرته من زاوية استعمالهم الخاص . ومما يؤسف له أن ما لا يمكن أن يكرم الا من حيث أن احترامه حر ، لا يلبث أن يحاط بقوانين قاهرة تفرض على الناس ذلك الاحترام ، وتجعل كل رأى عرضـــــة للوقوع تحت طائلة الرقابة الشديدة .

ومع ذلك فمن حيث أن الامر بطاعة الحاكم أمر أخلاقى ، وينبغى بهذه الصفة أن يعتبر واجبا دينيا ، فيجعل بكتاب ككتابى هـــــذا ، يلتمس تكوين

تصور للدين محدد ، أن يعطي مثلا لهذه الطاعة . وذلك لا يمكن أن يكون بالاذعان لقرار حكومى منعزل ، بل بملاحظة جميع الاوامر فى جملتها .

ان اللاهوتى الذى يقوم بالرقابة على المطبوعات قد يقصر النظر على صلاح النفوس ، وقد يرى من واجبه ، باعتباره عضوا من أعضاء هيئة التدريس فى جامعة مقصدها ازدهار العلم والمعرفة ، أن يضيق من سلطات الرقابة اللاهوتية حتى لا تفسد على أصحاب المهن العلمية أعمالهم وبحوثهم ؛ يجب أن يكون لأهل البحث اليد العليا . لو أننا تخلينا عن هذه القاعدة لصرنا الى حال كتلك التى سادت أيام جاليليو ، حين تجرأ اللاهوتيون من أصحاب الكتاب المقدس على اقحام أنفسهم حتى فى علم الفلك أو فى تاريخ الارض القديم . ولكن هناك أيضا اللاهوت الفلسفى ، ويجب أن تتوفر له الحرية الكاملة ما دام ملتزما مجال العقل وحده ؛ فاذا خرج الفيلسوف عن هذه الحدود واراد تغيير تعاليم اللاهوت كان للقسيس فى الرقابة حق لا نزاع فيه . ولكن الدين الذى يعلن الحرب على العقل لايستطيع الصمود فى الميدان زمنا طويلا . أليس من الحكمة أن يزود طلاب اللاهوت، بعد استكمال برامج دراستهم اللاهوتية ، بمحاضرات خاصة عن النظرة الفلسفية الى الدين ، توسيعا لآفاقهم وتدعيما لملكاتهم ؟ ومتى تم ذلك ساغ لاهوت فيزيقى (فيزيقو تيولوجيا) . وانما نحصل على تصور للحكمة الاخلاقية آرائه ، على شرط أن يستمع اليه ؛ أما اخفاء الصعوبات بل التنديد باباحة مناقشتها بحجة المروق من الدين ، فتلك حيلة هزيلة لا تدوم . واذا رفض اللاهوتى الكتابى أن ينظر فى المشكلات صراحة وباطمئنان ، فان أحدا لا يعرف فى النهاية موقفه هو من النظرية الدينية فى جملتها .

وفى المقالات الاربع التالية رأيت ان اعرض لعلاقة الدين بالطبيعـــــة البشرية بما ركب فيها من استعدادات حسنة واخرى سيئة ، وجعلت العلاقة بين المبدأ الحسن والمبدأ السيء كالعلاقة بين علتين فاعلتين مستقلتين تؤثران فى الانسان وتعملان عملهما فيـــه .

٢٩ ـــ الدين العقلى (١) :

تصـــدير الطبعة الثانية (١٧٩٤) :

كثر التساؤل عن المعنى الذى يدل عليه عنوان الكتاب ، وعن القصـــد الذى رميت اليه من تاليفه . لذلك رأيت أن أدلى هنا بهذا البيـــان :

ان الوحى يمكن ايضا أن يشتمل فى ذاته على دين عقلى محض . ولكن دينا عقليا محضا لا يمكن أن يشتمـــل على العنصر التـــاريخى من الـــوحى . والفيلسوف من حيث هو صاحب العقل الخالص لا بد له من أن يقصر نظـــره على الدائرة الاضيق ، وأن يتغاضى عن كل تجربة .

وعلى هـــذا الاساس أستطيع أن أبدأ من أى شيء ينظر اليه على أنه وحى وأغض النظر عن دين العقل الخالص ، وأنظر فى الوحى من حيث هـــو نسق تاريخى وأقارن بينه وبين التصورات الاخلاقية ، وأرى اذا كان ذلك النسق لا يؤدى بنا الى الدين العقلى المحض نفسه . فاذا نجحنا فى ذلك استطعنـــا حينئذ أن نقول ان بين العقل والنقل (الكتاب المقدس) من الائتلاف والاتســـاق ما يجعل الشخص الذى يتبع النقل مهتديا بالمبادىء الاخلاقية ، على وفـــاق

---

(١) نفس المصدر السابق ، جبلان ص ٣١ ـــ ٣٣ .

مع العقل أيضا . ولو لم يكن الامر كذلك لكان هنالك اما دينا فى شخص واحد ، وهو أمر غير معقول ، واما دين وشعائر ، وفى هذه الحالة ، مادامت الشعائر ليست كالدين غاية فى ذاتها بل وسيلة ، فيجب المزج بينهما فترة من الزمان ، لانهما سرعان ما ينفصلان كما ينفصل الزيت عن الماء ، ويطفو بالضرورة العنصر الاخلاقى الخالص (دين العقل) .

لقد نوهت فى التصدير الاول بأن ذلك الاتفاق أو محاولة الوصول اليه أمر من حق المفكر الذى يدرس الدين من وجهة النظر الفلسفية أن يخوض فيه ، وأن هذا ليس تعديا على حقوق اللاهوتى الكتابى بحال من الاحوال . وبعد أن أبديت هذا الرأى وجدته مبسوطا فى كتاب «الاخلاق» (الجزء الاول) للمرحوم ميخائيليس ، وهو رجل متبحر فى هذين المجالين ، ووجدته يتناول الرأى بالتطبيق فى ثنايا الكتاب كله دون أن ترى فيه الكلية العليا (١) شيئا ينتقص من حقوقها .

أن متاعب الشيخوخة تحول بينى وبين الرد على الناقد الشهير « السيد مستور » الذى تولى التعقيب على كتابى بما عهد فيه من حصافة ونزاهة يستحقان منّى الشكر العميق . ولكن لا بد لى من الرد على نقد صدر من « جرايفزوالد » فاقول : أن فهم مضمون الكتاب فى جوهره لا تتطلب معرفته شيئا سوى الآراء الأخلاقية المتداولة دون حاجة الى التفكير فى « نقد العقل العملى » ولا فى « نقد العقل النظرى » .

واذا كانت الفضيلة ، من حيث هى قدرة على أداء أفعال مطابقة

---

(١) يقصد كلية اللاهوت .

للواجب (بحسب شرعيتها) أسميها «فضيلة ظاهراتية» ، والفضيلة من حيث هى استعداد ثابت للقيام بهذه الافعال باملاء من الواجب (بسبب أخلاقيتها) أسميها « فضيلة نومينالية » — فهذان المصطلحان انما استعملتهما من اجل التعليم فى المدارس . ولكنه الامر نفسه ميسور فهمه ويعلمه المعلمون للصبيان كما تتنـــاوله الخطب والمواعظ الموجهـــة الى الجمهـــور .

ولوددت أن يتيسر لنـــا أن نتحدث مثل هذا الحديث عن أسرار الطبيعة الالهية المتضمنة فى كتب العقيـــدة ، والتى يخوضون فيها وكأنهـــا أمور فى متناول أفهام العامة ! » .

٣٠ — روح الصلاة : الايمان الاخلاقى (١) :

(١) الصـــلاة بما هى شعـــيرة داخـــلية صورية ، ومن ثم بما هى وسيلة يتوسل بها الى استدرار نعم الله : هى من قبيل الاوهام والخزعبلات : لأنها عبارة عن الجهر برغباتنا لكائن لا يتطلب اطلاقا ممن يرغب فى شىء أن يجاهر لـــه بما فى تخيلته . واذن فنحن لا نحقق بهـــا شيئـــا ، ولا نؤدى واجبا مما فرضه الله علينا من أوامر ، ولا نؤدى خدمة الله . ان الرغبـــة الصادقة المصاحبة لجميع أفعالنا والقصد الى القيام بهـــا ابتغـــاء وجه الله: تلك هى « روح الصلاة » وجوهرها الصحيح ، الذى نستطيع أن نوجـــده ويجب أن نزكيه فى أنفسنـــا « دون انقطـــاع » .

---

(١) كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة جبلان ، ص ٢٥٣ — ٢٥٧ ، رابل ، ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

أما وضع هذه الرغبة فى صيغ ومراسم ، والباسها ثوب الكلمــات ، فقد يكون لذلك على الاكثر قيمة الوسيلة لاشعال جذوة هذه النية فينا ، ولكن لا يمكن أن يكون له علاقة مباشرة بمرضـــاة الله ، ومن ثم لا يمكن أن يكون واجبا على كل واحد منا ؛ والواقع أن الوسيلة لا يطلبها الا من يحتاج اليهـا لتحقيق غايات معينة . وكل الناس ليسوا فى حاجة الى هذه الوسيلة .
والواجب أن يكون سعينا ، بالدأب على تطهير النيـة الاخلاقية واعلائها ، الى ايقاظ روح الصلاة هذه فى أنفسنا ايقاظا كافيا يهيء لحرفيتها أن تختفى آخر الامر فى استعمالنا الشخصى : لان الحرفية ، ككل مـاهو موجـه على نحو غير مبـاشر الى غرض معين ، تضعف أثر الفكرة الاخلاقيـة (التى اذا نظر اليها من الناحية الذاتية سميت « خشوعا » .

والانسان اذا تأمل الحكمة العميقة فى مخلوقات الله صغيرها وكبيرها يشعر بحال من الخضوع يسميها عبادة ، يفنى الانسان فيها عن شخصــه ويشعر كذلك من جهة مصيره الاخلاقى بقوة ترفع النفس الى مقام لا سبيل الى وصفه ، ويبدو كل كلام بالقياس اليه أصواتا جوفاء لا معنى لها .

(ب) والتردد على الكنيسة ، من حيث هو أداء لشعير خارجية علنية ، أمر لا غبار عليه ، ليس فقط باعتباره تمثيلا محسوسا للمشاركة بين اخوان فى الدين ووسيلة للقدوة الحسنة لكل واحـد ، ولكنـه أيضـا يتعين على المتدينين أن يؤدوه مباشرة لمصلحة المجموع ، من حيث هم مواطنون فى دولـة الهية يجب تمثيلها على الارض .... أما استغلال ذلك وسيلة للتقرب الى الله

ويلفي لاستجلاب رضاه ، فهو وهم وخداع يخفي عيبا اخـــلاقيا في النيـــة ، ولا يجدي المرء شيئا من جهة كونه مواطنا في مملكة الله ...» .

لاغرابة اذن في أن تعم الشكوى من ضآلة أثر الدين على صلاح اخلاق الناس . ومع ذلك فـــان معلم الانجيـــل قال : «انما تعرف الاشجار الطيبة من ثمارهـــا» .

٣١ ـــ مشروع للسلام الدائم (١٧٩٥) (١) :

المواد التمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول :

المادة الاولى : «ان معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهـــدة اذا انطوت نيـــة عاقديها على أمر من شأنه اثارة الحرب في المستقبل » .

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هـــدنة ، أو وقفا للتسلح ، لا سلاما يقطع دابر كل عدوان . وان وصف سلام كهذا بأنه دائم لهو لغـــو مريب : فان معاهـــدة السلام يجب أن تقضي على جميع أسباب الحـــروب في المستقبل ، وأن تـــكن تلك الأسباب مجهولة في حينها من طرفي التعاقـــد ، ولا يجوز التفتيش عنهـــا واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقـــة . واذا انطوت السريرة على الرغبة في انتهاز الفرصة المناسبة في المستقبل للتقدم بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص احد الطرفين على النص عليها ـــ لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحى لا يقوى على القتال ـــ فذلك مسلك هو

---

(١) كانط : «مشروع للسلام الدائم» ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٣٧ ـــ ٣٨ .

أدخل فى باب حيل اليسوعيين ، وينبغى أن تترفع عنه كرامة الملوك كما تترفع عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا اذا جارينا آراء المستنيرين من أساطين الفن السياسى ، فجعلنا شرف الدولة فى المداومة على زيادة قوتها ، مهما تـكن الوســـائل ، فاغلب الظن أن حكما كهذا سيبدو للنـــاس حذلقة وفيهقة مدرسية .



المادة الثانية : « ان أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجــوز أن تملــكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : (١) .

فليست الدولة متاعا (كرقعة الارض التى اتخذتها لهـــا وطنا) ، وانما هى جماعة انسانية لا يحل لأحــد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو يتصرف فى شئونها . فان الدولة كجذع شجرة لهـــا أصولها الخاصة ، وادماجها فى دولة أخرى كما لوكانت نباتا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها باعتبارها شخصا معنــويا ، وجعلها شيئا من الأشياء . وفى هـــذا الادماج نقض لفكرة التعاقد الأصلى الذى لا يمكن بدونه تصور أى حـــق على شعب . ولا يجهل أحــد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هـــذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قـــد شاع عنـــد أهلهـــا ولم يخطر

---

(١) كانط : «مشروع للسلام الدائم» ترجمتنا العربية ــ ص ٣٨ ــ ٤٠ .

قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى فى العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وانها لحيلة جديدة تصنعهـا الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — الى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها .

ومن هذا القبيل ايضا ما تعمد اليه بعض الدول من تأجير فرق منجيشها لدولة أخرى ، لا لمقابلة عدو مشترك — هذا الصنيع يندرج تحت هـذا المبدأ . فان من يفعل هذا يستعمل « الأشخاص » وكأنهم « أشياء » يسخرها ويستهلكها على هواه » .



المادة الثالثة : « لايجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخـرى أو فى طريقة الحكم فيها »(١) .

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما ينكشف من مساوىء الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوىء قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، اذ تكون لها نذيرا بما يجره الفجـور على شعب من وبـال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عـام ان المثل السىء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ليس فيه افتئات على حقوقه .

والأمر بخـلاف ذلك اذا ما حـدث فى دولة منازعـات داخليـة أدت

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٤٤ـ٤٥ .

الى انقسامها شطرين ، كل منهما يمثل لذاته دولة تدعى أحقيتها فى السيادة على الكل ، فان بذل المعونة لاحداهما من دولة أجنبية لايعتبر تدخلا من هذه فى نظام تلك (نظرا لوقوع الشقاق والفوضى هنالك). ومالم يصل الانقسام الداخلى الى مثل هذا التأزم ، فان تدخل الدول الاجنبية فى شئون شعب لا يكافح الا الفساد الداخلى فيه ، دون أن يقع تحت تأثير شعب آخر ، يكون افتئاتا على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحا فى اقتراف المنكر وزعزعة لاستقلال الدول جميعا .

المادة النهائية الاولى لتحقيق السلام الدائم (١) :

« يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستورا جمهوريا »

ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الاصلى التى يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى ، وذلك لانه قائم :

١ — على مبدأ الحرية لاعضاء جماعة ما (من حيث هم اناس) .

٢ — على مبادىء « تبعية » الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع) .

٣ — على «المساواة» بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) . واذن فهذاالدستور فى ذاته ، من حيث القانون ، هو الاصل الذى تبنى

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية : ص ٣٥—٥٧ .

عليه جميع انواع الدساتير . بقى علينا أن نعرف اذا كان هو أيضا الدستور الذي يستطيع أن يؤدى الى سلام دائم .

ان الدستور الجمهورى ، فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الافق البعيد، النتيجة التى ترنو اليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . واليك تعليل ذلك : اذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه الا برضاء المواطنين وهو أمر لامناص منه فى دستور جمهورى — فمن الطبيعى جدا انه مـــادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحـــرب وكوارثهـــا ، فهم مضطرون الى ان يترددوا فى الامر ، والى ان يطيلوا التفكير فيـــه ، قبل ان يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : اذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفســهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما خلفته وراءها من خراب ودمار ، وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرضـــا وطنيا يجعل السلام نفسه عبئا ثقيلا ولن يتيسر الوفاء به أبدا ، لان الحروب متجددة دائما . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفـــرد فيه مواطنـــا . وبالتالى الدستور غير الجمهورى ، انما تقرر الحرب فيه بأقـــل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الامر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكهـــا ، ولانه لا يخشى ان وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصـــه أو دور لهوه فى حفلات بلاطه .... الخ ؛ فهـــو يستطيع اذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ولا يبالى أن يترك مهمة تدبيرهـــا للدبلوماسيين من رجالـــه ، وهم دائمـــا على أتـــم استعـــداد لـــذلك » .

مادة سرية للسلام الدائم (١) :

من البصر بالامور أن «تدعو» الدولة رعاياها (ومنهم الفلاسفة) الى اعلان آرائهم فى مبادىء سلوكها بازاء الدول الاخرى ، والتحدث بحرية وصراحة عن الاحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلم (لانهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعهم من ذلك مانع) . ولا نعنى بهذا ان الدولة يجب أن تفضل مبادىء الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وانما نقصد أن نقول انه يجب عليها أن « تستمع » الى آراء الفلاسفة ، فرجل القانون الذى اتخذ « ميزان » الحق و «سيف» العدالة رمزا لنشاطه قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكى ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكى يضعه أحيانا فى احدى كفتى الميزان ، اذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو مايريد . والواقع أن هذا اغراء شديد لرجل القانون الذى ليس فى الوقت نفسه فيلسوفا : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فيها اذا كانت محتاجة الى اصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له فى الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضا فى الكليتين الاخريين (٢) . ولم تستطع « كلية

---

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٩٥—٩٧ .

(٢) ويشير كانط هنا الى التنافس بين الكليات الاربع فى الجامعات الالمانية حينذاك :كليات الفلسفة واللاهوت والحقوق والطب (راجع : كانط « تنازع الكليات ») .

الفلسفة » أن تواجه هذه القوى المتضافرة ، فلبثت فى مرتبه أدنى بالقياس اليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلا بأنها «خادمة» اللاهوت (وبكذلك تقول عنها الكليتان الاخريان) . ولكن احدا لم يوضح لنا الامر ، فلا نـــدرى أتتقـــدم الفلسفة سيدتها حاملة المشعل بيدها ، أم تتبعها حامـــلة ذيل ثوبها ؟ .

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا ، وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أنتفســـد حكم العقـــل وأن تقضى على حريته قضاء لامرد له .. ولكن الملوك أو الشعوب المالكـــة (اى التى تحكم نفسها طبقـــا لقوانين المساواة) ، لاترضى بأن تنقرض طبقـــة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لهـــا حريـــة الجهر بآرائها والتعبير عنها صراحة ، وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنـــه : لان فيـــه ابانة لشئونهم وهداية لسبيلهم ، على أن الفلاسفةبطبيعتهم عاجزون عن انيحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادى والاحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

فشته ومثالية العمل

(١) فشته ، سيرته ونمط فكره

(٢) فشته ومثالية العمل

(٣) نداءات الى الامـــة الألمانية

(٤) أثر النداءات

فشته: سيرته ونمط فكره

(١) فشــته والمثــالية الالمــانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة «فشــته» وفلسفته جديرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفشتية قــد برزت وتألقت حين اشتد تأثير الفلسفة « النقــدية » فى المانيا وفى غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشته أول من نهض بمهمة شاقة ، هى بسط المذهب الـكانطى واصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكرى فى فــترة شهــدت حدوث تغيرات بعيدة المدى فى الشعب الالمانى ، وهى تغيرات أدى فشتــه فيها دورا تاريخيا حاسما . ولا خلاف اليوم فى أن فى دراسة آراء فشته منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : انها تبين لنــا فى جلاء مواضع الاتصال بين فــكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقــد وقع لفشتــه ما يقع فى الغالب للمفكرين المبتكرين ، انهم سباقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفــكار هــذا الفيلسوف ، اذا هى فهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسهــا الان احساســا شــديدا .

لقــد كان فشته يقول : « ان كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجميل فى عصرنا هــذا يرجع كله الى أن رجال الماضى النبلاء الاقوياء قــد ضحوا من أجل المبادىء والافكار بجميع مباهج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التى سادت فلسفته ، وعلى المبــادىء التى أضاءت حياته :ــ لقــد

كان يرى « الفكرة » شيئا رفيعا غاية الرفعة ، ويرى حياة الفيلسوف أنبــل حيـاة وعمله أجل الاعمال . وانما يكون لتلك الحياة معناها العميق ولذلك العمل قيمتـه الصحيحة ، لانهما يقودان الانسانية دائما الى أعلى عليين . وما نحسب أن فشتـه كان مبالغا فى تقدير المهمة التى يضطلع بها البطــل الاخلاقى فى التطور الروحى للامم والشعوب . وما نشك فى أن فى حيــاة ذلك المفــكر قــدوة ملهمة دافعة وفى فلسفته قوة مجددة دافقة . وسواء قبلتــا آراءه أو خالفنــاها ، فاننــا لا نخــلو من ان نقبس منهــا قبسات نافعــات للفــكر وللحيــاة جمـيعا .

واذا تأملنا فلسفة فشته وجدناها تحمل طابع المثالية الالمانية : ومن أهم خصائص هــذه المثالية — كما لاحظ « هفــدنج » بحق — أنها « أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية ، وجعلت من هــذا الاثبات اساسا لنظرة الانسـان الى العالم . وان ما هو جوانى وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لابصارنا ، واعين كنا أو غير واعين ، جميع الاشياء فى السماء وعلى الارض . وان أعظم عمل قام به الشعب الالمانى — الاصلاح الدينى — انما كان كفاحا عن عقيدة حرة جوانية ، واعلاء لهــذه العقيدة على سلطان الكنيسة . والفلسفة النقدية التى أبدعها «كانط» انما هى استمرار للاصلاح الدينى : فقد كانت تلك الفلسفة اشبه بعودة واعية الى استقصاء المنابع الخفية الاصلية ، منابع المعرفة وتقدير القيم . ولم تقف قدرة فشته عند حد الاستطلاع لاغوار النفس ، تلك القدرة التى هى أشبه بوريد صوفى يغوص الى أعمــاق الحيــاة الجوانية ، بل كان له فوق هــذا ارادة صــلبة لا تلين ، وشعور

بالكرامة مرهف حاد . وبغير هـــذه الارادة وهـــذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضى فى الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للرأى الحر حقوقا خالدة وأن للجـــوانى صـــدارة على البرانى » .

(ب) شخصيـــة فشتـــه وعصره :

تولى « فشته» بعد «كانط» قيادة الفكر الفلسفى الالمانى ، ومضى به قدما الى أوج عظمته ، فحقق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن « فشته » سيحمل الفلسفة الى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتبـــاع كانـــط الحـــاليين يشعرون بشىء من الدوار . . . » وما حكم به « شـــليجل » حين تحـــدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التى سادت فى القرن التاسع عشر ، فقال : « ان الثورة الفرنساوية ، ونظرية العـــلم لفشته ، وفيلهلم ما يستر لجوته ــ هى أهم الحركات العصرية فى مجال السياسة والفلسفة والادب . فمن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد الى النظر من وجهة تاريخ الانسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحـــابة » .

ولد فشتـــه فى « رامناو » فى ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ . وكان بين فشته وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهـــة الملامح البدنية والسمات الاخلاقية . فمنذ طفولته الاولى تكشفت أخلاقه عن الاستقلال والروية ، وسرعة الفهم وحضـــور البديهة . وقـــد تكفـــل بنفقـــات تعليمه ثرى من الاثرياء أعجب بمواهبه المتفتحة . وعاصر فشتـــه المعركة اللاهوتية التى قادها « لسنج » ونهل من الفلسفة والالهيات ما استطاع فى « يينا »و « ليبسج » . وفى أبان

دراسته فى « لكونجز برج » قصد الى زيادة « كانـــط » ، واطلعه على كتاب من تاليفه عنوانه « بحث لنقـــدى لكل وحى » ، أراد أن يكون تطبيقا لمذهب كانـــط فى الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كانـــط فكالوا له المديح والثناء . ونشر بعـــد ذلك كتابا عنوانه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ، رحب به المفكرون الالمـــان ترحيبا وفـــيرا . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثارا لشبهة « اليعقوبية » ؛ فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الالحاد ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « يينـــا » كرسى الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « يينا » أخذت آراؤه فى الذيـــوع : قبلهـــا « شلنج » و « رينهولد » و « شليجـــل » ، وكتب اليه « جوته » منوها بنظريته فى المعرفـــة . وفى هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبه ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الاول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته فى المعرفة ، وبسط فشته نظريته فى الحقوق ومذهبه فى الاخلاق فى كتابيه «الحق الطبيعى» (١٨٩٦) و «الاخلاق» (١٧٩٨) .

وقد كانت حياة فشته فى جامعة «يينا» حياة حافلة بالمكاره والخطوب. فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، اذ أبوا أن يتابعوه فى اصلاحه لفلسفة كانـــط . وكذلك نشب النزاع بينـــه وبين اللاهوتيين اذ استنكروا منه أى يفتتح سلســـلة من المحاضرات الاختيارية يلقيهـــا على الطلاب يوم الاحـــد عن « مهمة المفكر فى المجتمع » . وعلى أثرها انعقـــد المجلس الملى فى « يينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة أثينا حكمها

على سقراط من قبل ، وبخـــلاصة الاتهام انه مدبر للثورة ، مفسد للشبيبة ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحـــكام العقـــل .

وما لبث فشتـــه ان اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصلح من حيـــاة الغلظة والقسوة التى كانت سائدة فى جمعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القـــائمة ، فقـــد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية الهية » (١٧١٨) أثارت عليه عاصفـــة من الاتهـــام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولـــكنها انتهت الى ابعاده عن الجامعة . وعبثا حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم فى موقفه : نفى الفيلسوف من جميع الولايات السكسونية ، وأضحى أستاذا بغـــير كرسى ومواطنـــا بغـــير وطن .

وقصـــد الى برلين ، ومنها كتب الى زوجتـــه : « الان بدأ الصراع ، ولن إتخلف عن المضى فيه . واى رجل ذى اثر قـــوى على أبنـــاء وطنه كان حظة شيئا غير هذا ؟ أراهنك أننى قبل عشر سنين ، ساكون قد استحققت احترام الشعب الالمانى أجمع » . وقضى الاعوام التالية فى برلين ، فى خلوة التأمل ، مشتغلا بكتابة مذهبه فى صيغته النهائية . وهنـــالك الف كتابه « مصير الانسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل الى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتابا من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) .

ولمـــا جاء الوقت الذى تررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليـــون ، شارك الفيلسوف فى حماسة هـــذا النضال القومى بالقلم واللسان ، وسعى الى مرافقة الجنود فى الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا فى معركة « يينـــا »

فأصبحت برلين مدينة مفتوحة ، وردت بروسيا الى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلا ، واخذ يبحث عن مبدأ يكون فى آن واحد تتويجا لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لانشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح له انه لا بد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدل اخلاق الشعب الالمانى تبديلا ، وتبث فى نفوس الاجيال الصاعدة روح الاقدام والتضحية والثورة على الطغيان ، فصمم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتى من قوة وبيان .

وفى شتاء العام الدراسى ١٨٠٧ — ١٨٠٨ (١) ، وفى قاعة من قاعات اكاديمية برلين ، وأمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين ، وجه فشته سلسلة من «النداءات الى الامة المانية» دعا فيها الشبيبة الالمانية الى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربى . وقد كان كل نداء منها — وسنتناولها بعد بالتحليل — يطبع بعد القائه ويوزع فى انحاء المانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تنتبه الرقابة الى ما تنطوى عليه «النداءات» من ثورة عارمة ، واقتصرت تأشيرة سلطات الاحتلال على وصفها بانها « دروس عامة ، ألقاها فى برلين فيلسوف المانى شهير ، وموضوعها : الوسائل الناجعة لاصلاح التربية » .

وفى عام ١٨١٠ عين فشته استاذا بجامعة برلين . وفى آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رءوس الاشهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه فى الجامعة بيانا تعاهدوا فيه على التضحية بالانفس والاموال

---

(١) فى الفترة ما بين ١٣ ديسمبر ١٧٠٨ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

لنصرة قضية الوطن الالمانى . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات لتمريض الجنود فى ساحات القتال ، فأصيبت ابان ذلك بحمى خبيثة معدية ، وظل فشته الى جوارها ساعات طوالا ، فانتقلت العدوى منها اليه . ولـم يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجا عظيمـا فى اللحظات الاخيرة ، عندما جاءه نبأ جلاء الفرنسيين عن «الـراين» فقـال : « لقد عوفيت الآن »! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

ان سيرة فشته تستحق أن تروى فى مجلدات : فقد كان الرجل طوال حياته مدفوعا بقوة داخلية تحمله حملا ودوما على العمل ، العمل الناجز حتى فى مجال الافكار . ولكنه ــ كما قال « هفدنج » ــ قلما استطـاع أن يترجم هذه الحاجة الداخلية فى صورة الفكر ترجمة يرضى عنها ، « وان يكن قد دأب حتى وفاته على بذل جهده بهمة لا تكل ، لكى يحدد خطوط مذهبية تحديدا أتم وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها انما تعتمد على تلك الفكرة الاساسيـة التى أوضحها للناس وثبتها فى الاذهان أكثر مما صنع أى مفكر آخر ، وهى أن ماهيتنـا الجوانية ارادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القـوة العاملة التى هى اللب الاصيل فى انيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة «كانط» فلسفة ضافية مترامية ، جعلت تلاميذه العديدين يعكفون على جوانب منها، يختار هاكل واحد منهم على حسب مزاجه ، فيتأملونها على طريقتهم ويغلبونها على الجوانب الاخرى : تلك ضريبة يؤديها أصحاب المذاهب الكبرى ، زكاة عن حضور الأنصار والمريدين ! فـلا بدع أن يشتط

المتحمسون من التلاميذ ، فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ الى آفاق وأصقاع لم تكن فى الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكانط فى حياته : فقد ظهر فشته الشبـــاب على مسرح الفلسفة ، وأبدى حماسة فى عرض الفلسفة النقدية ، معلنا أن العناية الالهية قد ندبته لتنفيذ وصية كانـــط الفلسفية . وسرعان ما بسط فشته تلك الفلسفة بسطا جـديدا حولهـــا الى فلسفة للعمـــل الثورى على الخصوص . كتب فى سنة ١٧٩٧ (فى المقدمة الاولى لكتابة « نظرية العلم») يقول : « ان مؤلف « نظرية العلم» اقتنع بعد معرفة عاجلة للأدب الفلسفى الذى ظهر فى أعقاب كتب كانط ، أن الهدف الذى قصد اليه ذلك الرجـــل العظيم من أحداث انقلاب تام فى آراء العصر عن الفلسفة وعن العلوم كلها معها ، قد أخفق فى تحقيقه اخفاقا تاما ؛ وأن أحدا من الفلاسفـــة العديدين الذين جاءوا بعـــده لم يفهم مقصوده فهمـــا دقيقا . ويخيـــل الى مؤلف نظرية العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن يجعل حياته وقفا على بســـط ذلك الكشف العظيم الذى اتيح لذلك المفكر ، ولكن فى صـــورة مستقلة تمـــام الاستقلال عن الصورة التى عرضها كانط ، ولن يتخلف قط عن تنفيذ هــــذا التنبيه : لقد قلت من قبل ، واكرر القول بأن مذهبى ما هو الا مذهب كانط ، أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وان يكن فى سيره مستقلا كل الاستقلال عن العرض الكانطى المعروف . وقد قلت هذا ، لا تغطية لنفسى وراء رجـــل هو حجة العصر فى الفلسفة ، ولا التماسا لسند من الخارج يسند مذهبى ، بل قلته تقريرا للحقيقة وتوخيا للانصاف والعرفان » .

ويوم أن عكف فشته على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهدا أن يجعلها فى متناول الجمهور . فكتب الى «فايسهون» فى ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحيا فى عالم جـديد . الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لاسبيل الى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن اثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والامر الجازم الخ. وبهذا كله أشعر انى أسعد حالا . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سـوى مذهب الضرورة : والآن يستطيع الانسان من جديد أن يسطر كلمة الأخـلاق بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطرارا ، واعتقد أن العقل والقلب يفيدان من ذلك الكثير» . وكان فشته لا يزال تحت سلطان هذا التحول فى حيـاته حين قطع على نفسـه هذا العقد فى ليبسج » أمام خطيبته ، فقال لها فى خطاب بتايخ ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « انى شارع فى أن لا أعمـل شيئا سوى أن أجعل هذه المبادىء فى متناول الجمهور ، وأن استعمل ما أوتيت من بيان فى جعلها ذات أثر فعال فى القلوب » . وفى ذلك الحين أكد نيته لصديق من بريما ، فقال « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البـال اللازمين لذلك : فان عرض مبادىء أخلاقياته فى صور محببة الى الناس ، وبثها فى قـوة وحماسة فى نفوس الجمهور قد يكون فيـه خير للعالم .. وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الامر يتطلب فراغـا واستقلالا عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لى ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب فى نظره البدء بتدعيم الاسس نفسها

التى يقوم عليها النقد ، وهى أسس لا تزال مزعزعة . وهذا ما أفضى بهفشته لبعض الاصدقاء فقال : « اكتشفت أساسا جديدا يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسير . ان كانط على العموم مالك للفلسفة الحقة ، لكن فى نتائجها فقط لا فى مبادئها . هذا المفكر المنقطع النظير هو عندى دائما مثار الدهشة ؛ ان له عبقرية تكشف له الحقيقة دون أن تظهر له مبدأها ! وبالاجمال أرى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة فى البداهة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لايضاح النتائج المتضمنة فى المبادىء التى كشف عنها كانط ، قد تبدو لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضى أن نذكر طرفا من المآخذ التى تعرضت لها فلسفة كانط فى ذلك الحين نفسه : فمن أول الامر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا الى فهم الفلسفة الكانطية أمران : الاول : انعدام الوحدة فى المذهب ، ووجود مبادىء عديدة متعارضة ؛ واستوقفهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين «الحساسية» التى تزود الذهن بحدسيها الفريدين ، وبين الفكر الذى له نشاط صورى بحت ، خال من كل محوى ، بحيث يقتضى لأداء عمله أن تكون الحساسية منفعلة متقبلة ؛ والامر الثانى : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين «صورة» المعرفة و «مادتها» ، هو افتراض «الشىء فى ذاته» أى افتراض حقيقة لا تنال فى ذاتها ، هى علة لاحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسية .

وقد كان فشته يقدر منذ زمان أن فلسفة كانط محتاجة الى عرضها

عرضـــا جديدا . وقد باح بذلك في نهاية سنة ١٧٩٣ الى صديقه «نيتامر» فقال : «الفلسفة النقدية فى حالتها الراهنة لا ترضينى . وهذا اقرار منى أسرح به لك وحدك . انى مقتنع كل الاقتناع بأن كانط قد اقتصر على الاشارة الى الحقيقة ، ولـكنه لم يبسطها ولم يثبتها ، هذا الرجل المدهش المنقطع النظير اما أن لديه القـدرة على التكهن بالحقيقـة دون أن يكون لـه وعى بمبادئها ، واما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضى بها اليه ، واما أنهخجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذى يجب عليهم أن يؤوده اليـه عاجلا أو أجلا . ان أحدا لم يفهمه ؛ وأقل الناس له فهما هم أولئك الذين توهمـوا أنهم قد فهموه أحسن فهم . ولن يفهمه من لم يصـل بنفسـه ، وبسلوك طريقه الخاص ، الى نتائج «النقد» : ويومئذ ؛ ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول .. ليس هنالك الا واقعة أصيلة واحدة للذهن الانسانى قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعها : النظر والعمل . ان كانط يعلم هذه الواقعة قطعا ، ولكنه لم يتحدث عنها فى أى موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة الى مقام العلم . ولن يكون المخترع واحدا ممن تعجلوا فانتهوا الى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص» وحـــده ؛ واخشى أن أحدا منهم لم يفهم كانط أبدا . هذه آمالى ، ياصـــديقى ، ولكنى أطويهـــا فى قلبى » .

ولكن فشته لم يطو هذه الآمال فى صدره زمنا طويلا : ان المخترع الذى لم يتعجل الانتهاء الى مذهبه بعد دراسة «نقد العقل الخالص» وحده ، والذى سيكشف عن الواقعة الاصيلة القادرة على تأسيس الفلسفة العامة ورفـــع عرض الفلسفة الى مقام العلم ، هو فشته نفسه .

رينهولد هذه قد أشارت الى الاتجاه الذى أحس أنصار كانط بالحاجة الى اتخـــاذه لاعـــادة بنـــاء المـــذهب .

هذه الميول النازعة الى البحث عن المبدأ الاول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والاشمل : المبدأ الاول هو « الانا المطلقة » . الانا تضـــع كينونتها الخاصة بها اطلاقا . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئـــه الاول . أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكى تمد بصرك الى دخيلة نفسك . فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، الى جـــانب التمثلات العشوائيـــة والاراديـــة التى يصاحبها شعور بالحـــرية ، تمثـــلات مستقلة عن ارادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . أن مجموع التمثلات الاخيرة هو الذى يكون التجربة ، داخلية كانت أو خارجية وما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو الســـؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعـــا لذلك أن يكون موضوعه خارج التجـــربة .

هنالك طريقان لا ثالث لهما للاجابة على هذا السؤال : طريق «القطعية» وطريق « المثـــالية » . القطعية ـــ وهى عنده تشمل المـــادية والروحانية والاسبينوزية ـــ تعتبر الوعى أثرا للاشياء أو نتيجة لتأثرنا بهـــا ، وهى ترد نشاط الذهن كله الى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبريـــة يؤدى الى انكار الحرية ، بل الى انكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشته فى وضع لا تحسد عليه : لان من الشىء المجرد ومن الوجود البحت لايستطيع الانسان قط أن يشتق تمثلا أو وعيا للشىء وللوجود ، وفى القطعية تناقض كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهبا فكريـــا ـــ لا تستطيع أن تفسر كيف أمـــكن الاتصـــال بين « ذات » و « موضـــوع » ، بين وعى وشىء ،

رينهولد هذه قد أشارت الى الاتجاه الذى أحس أنصار كانط بالحاجة الى اتخـــاذه لاعـــادة بنـــاء المـــذهب .

هذه الميول النازعة الى البحث عن المبدأ الاول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والاشمل : المبدأ الاول هو « الانا المطلقة » . الانا تضـــع كينونتها الخاصة بها اطلاقا . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئـــه الاول . أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكى تمد بصرك الى دخيلة نفسك . فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، الى جـــانب التمثلات العشوائيـــة والاراديـــة التى يصاحبها شعور بالحـــرية ، تمثـــلات مستقلة عن ارادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . أن مجموع التمثلات الاخيرة هو الذى يكون التجربة ، داخلية كانت أو خارجية وبما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو الســـؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعـــا لذلك أن يكون موضوعه خارج التجـــربة .

هنالك طريقان لا ثالث لهما للاجابة على هذا السؤال : طريق «القطعية» وطريق « المثـــالية » . القطعية ـــ وهى عنده تشمل المـــادية والروحانية والاسبينوزية ـــ تعتبر الوعى أثرا للاشياء أو نتيجة لتأثرنا بهـــا ، وهى ترد نشاط الذهن كله الى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبريـــة يؤدى الى انكار الحرية ، بل الى انكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشته فى وضع لا تحسد عليه : لان من الشىء المجرد ومن الوجود البحت لايستطيع الانسان قط أن يشتق تمثلا أو وعيا للشىء وللوجود ، وفى القطعية تناقص كذلك من حيث انها رغم كونها نظرية ومذهبا فكريـــا ـــ لا تستطيع أن تفسر كيف أمـــكن الاتصـــال بين « ذات » و « موضـــوع » ، بين وعى وشىء ،

وبين معرفــة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية تــرى أن الاشياء ليست الا نتاجا للوعى ، لهذا النشــاط الحر الذى يهيمن على نفســه دون أن يخضع لقهر خارجى : فهى اذن مذهب فى الحرية والفعــل . وهى وجهة النظر المعقولة ، اذ نراها لاتستلزم وجود شىء سوى ما يشتمل عليه الادراك فعلا ؛ فهى تبدأ من «الانا» باعتبارهــا عنصرا أصيــلا يجمع بين الفاعليــة والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هى علم ، منطوية فى الانا .

فهذان الطريقان تعارضا تعارضا جعل فشته يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الاشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فاذا لم ترد أن تذهب ضحية للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك ، وما دام العقل لا يستطيع أن يقرر فان الاختيــار سيقوم على ميول كل شخص واهتمامه . وهنا تتبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى . وقـــد كتب فشته مــرة الى « رينهولــد » : ان مــزاجى يفسر فلسفتى » ، وكتب أيضــا : « من الناس من ليس لديهم الا شعور ضئيل بالقيمة الاخــلاقيــة للانســان ومدى استقلاله ، لانهم ضحية اوهــام خداعة وعبودية عقليــة ؛ مثل هؤلاء لايملكون الشخصية الكافية ولا الاستقلال اللازم لكى يصبحــوا مثاليين . أما الرجال الواثقين بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميــزون عن غيرهم من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثــاليين ».

من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقعـــا الى حد كبير على أى الرجال هو .. » . واذن ففلسفـــة كل انســان تعتمد على طبعه وميوله الى حد كبير . فلو أننا سلمنا قطعا بوجود الاشياء فى عالم الاعيان مستقلة عن ذواتنا العارفـــة لكان معنى ذلك أننـــا أنكرنا وجـــود ذلك الطبع .

فالمبدأ الاول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشته هو الوعى الانسانى . وبهذا المبدأ رد فشته جميع ضروب التعارض التى لم تجد حـــلا شافيا فى المذهب الكانطى الى تعارض أساسى واحد، هو التعارض بين «الانا» و«اللا أنا» ، ورد هذا التعارض بدوره الى هوية أعمق ، هى الأنا المطلقة » وهذه الانا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتى بدور شبيه بالدور الذى يقـــوم به الله فى المذهب الاسبينوزى ، ولذلك سمى بعض الناقدين مذهب فشتـــه « اسبينوزية مقلوبة » .

واذن فبدلا من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء الى الأنا الاخلاقية بمسلماتها ، واسناد الصدارة للعقل العملى ، كما صنع كانط بعد جهد جهيد ، نرى فشته يسدد الضربة فى جرأة الى قلب العلم الاخلاقى ، فيجد انه هـــو العالم الميتافيزيقى بعينه ؛ وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكى يستكشف أى المبادىء هى «أولانية» ، اذ فى الانية قد تحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملى ؛ والله والحرية عنده أصلان ثابتان ، فنظرية المعرفة ونظرية الخير قد اتصلتا عنده اتصالا يجعل منهما نظرية واحدة.نقطة البداية فى المذهب الفشتى من «الانا أفكر» المعروفة فى الاستنباط الكانطى .

لكن فشته يعود بادئا من جديد ، مبينا في كل مرة وجها مختلفا من وعـــي الذات ، منظورا اليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتـــارة أخرى على أنه اهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . ومرجع هذا التشعب الى أن فشته لا يرى الا علما واحدا حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم «الانية» الذى بخلقه وابتداعه وسعيه الى غاياتـــــه ، يحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتى ميتافيزيقى أخلاقى معـــا :

«الانية» متضمنة فى تفكيرنا كله ، واننا لا نستطيع أن نفعـــل شيئـــا دون أن نتعقل الانية . وتعقل الانية عند فشته معناه أن «يضع» المرء نفسه ، أن يكون « موضوعا» ذاتيا : ذاتا متمثلة (بكسر التاء) وموضوعا متمثـــــلا بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوعة على هذا النحـــو ، تكـــون متقدمة تقدما منطقيا على العالم الذى نعرفه أو الذى ألفنا أن نعرفه . وقـــد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلة للافصاح عن المثالية التى رآها كامنة فى الكانطية ونغلب على ما فى ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى » الذى اشتهر بعد ذلك باسم « هيجل » ، وان كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الاصالة ، من حيث رجوعه الى الذات أو الانا التى هى محور الفلسفة .

فالأنا ، من حيث هى نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف ومـــــا أتبين وما أجرب . وهذا الفعل الاول من أفعال الانا ، حتى أفصح عنـــه ، كـــان متضمنـــا للمراحل الثلاث فى الجـــدل : « الدعوى » ، و « نقيض الدعوى »

و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الاولى (الدعوى) تضع الانيه ذاتهـــا (اى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتهـــا على نحو خلاق ، دون أن تكون هنـــالك ذات تفترض متقدمـــة عليهـــا) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هناك « لا أنا » مقابلـــة للأنا ، اى يكون تاكيد « اللا أنا » بسلب «الانا» . وفى المرحلة الثالثة (الدعـــوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الانا واللا أنا ، اى أن الانـــا واللا أنـــا تستبينـــان فى تحديد متبادل على أنهما نتيجة لهذه الحركة الموصلة من الدعـــوى ، الى نقيض الدعوى ، الى الدعوى المؤلفة .

وهذه الافعال الثلاثة الاصيلة ، لما كانت افعالا مقومـــة لوجـــود عينى واحد (الدعوى من الانا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المـــؤلفـــة من الآنا واللا أنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الانا متى أكدت ذاتهـــا انما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتهـــا تضع « مقابلها » أو حدها : العالم الموضوعى . وهـــذا العالم الموضـــوعى ، خـــلافـــا لمـــا ظن أصحاب المذهب التجريبى ، ليس عقبة تلتقى بها الانا فى سبيلها ، وانما هو حد « تعطيـــه الأنا لنفسها » : « الانا تضع نفسها اذ تعارض غيرها » . واذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الأنا . وقـــد يخيـــل الينـــا أن العالم العيانى شىء موجود خارج الذات التى تدركه أو تتعاقله . وهذا وهـــم لم يستطع كانط نفسه أن يتخلص منه تخلصا تاما . ان حد الأنا ، اى العالم العيانى ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فان أنت أفنيت الذات فقد أفنيت العالم . والخلق انما هو العقل محددا نفسه ، هو الارادة

الحرة متحدة بالفكر الخالص ، اي الارادة التى تحصر نفسها وتحدد نفسهـــا وتشخص نفسها . والجدل يكشف لي عن حقيقة عميقة ، هي أني لا أستطيع أن أعرف شيئا دون أن تكون الذات معرفة ومحددة له على أنه موضوعهـــا هي . غير أن فشتتـــه مضطر الى أن يقر بأن الأنا تعطى نفسها ذلك الحـــد بضرورة داخلية لاتستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحـــده : لأنهـــا لاتستطيع أن تفكر دون أن تفكر في موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شيء غيرها . وقد سلم فشته مع كانط بأن « الشيء فى ذاته » لا يمكن رده الى الفكر ، ولكن يميل من حيث المبدأ الى الافتراض الذاهب الى أن الشيء فى ذاته ليس سوى المبـــدأ نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هي وهم من أوهام العقل النظرى لا يمكن تفاديه ، والعمل يستطيع ، بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن يخلصنا منه . واذن فالنشاط العملى هو الانتصار الحقيقى للعقل وهو تأكيد شمول قدرته . نعم ان الارادة والذهن ، فى واقع الامر ، ليس لها دائما الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ واننا فى عالم الظاهرات الذى يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت افلاتا تاما من حتميـــة الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالا مطلقا هو مثل أعلى تسعى الأنـــا اليه ولا تبلغه أبدا . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع وبين المثل الاعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والخلود : انه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ(١).

---

(١) فشته : « المبادىء الاساسية للحق الطبيعى » .

وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملى » التى أعلنها كانط، وزاد على ذلك أنه حرص على ادماج هذه النظرية الرئيسيـــة ـــ التى رأى أنها أضيفت الى الكانطية اضافة آلية ـــ فى بنية فلسفته نصا وروحا . أن التأليف بين الانا واللا أنا ينتهى الى تأكيد أن الانا الحرة تقاوم اللا أنـــا وتغالبها ؛ فالطبيعة وسيلة والاخلاقية غاية ، والكون هـــو شرط النشـــاط الاخلاقى ونقطة ممارسته ، وما العقبـــة الا فرصـــة مناسبة لبذل مجهود ، وما الذهن الا مرحلة فى نمو هذا الفعل الحر ، وقبل كل شىء كان الفعـــل . ان الفشتية مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من اسبينوزا : مـــع كانـــط تؤكد المثل الاعلى الاخلاقى ، ومع اسبينوزا تؤكـــد وحـــدة «العـــالمين » فهى اذن فلسفة مـــن طراز فريد فى العصور الحـــديثة ، هى تأليف بـــين مبادىء كان يبـــدو أنه لا سبيل الى التوفيق بينها : الاحادية والحـــرية .

والاتحاد بـــين المبـــدأ الاخـــلاقى والمبـــدأ الميتافيزيقى هـــو الحجر الاساسى فى المذهب الفشتى . والوجود الصحيح فى نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والارادة الخالصة ، والانا الاخلاقية . ومايحسبه العامة وجودا واقعيا انما هو ظاهرة ، وترجمة صادقة أو ناقصة ؛ وصورة منسوخة أو « كاريكاتورية » . والمبدأ الاعلى والاخير الذى جئنا منه ونتجـــه اليـــه ليس هو « الوجود » أو « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال ؛ انه مثـــل أعلى غير كائن ، بل حقه أن يكون ، و « الوجود بما هو وجود » لا قيمـــة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد فى أى مكان . وان ثبات مـــا نسميـــه باســـم « الجوهـــر » أو « المـــادة » ليس الا مظهـــرا لا حقيقـــة ، كمـــا

ابان لنا هرقليطس وافلاطون . ان السير والاتجاه والارادة هى كل شىء . والكون ظاهرة الارادة الخالصة ، ورمز الفكرة الاخلاقيـة التى هى المطلق الحقيقى و « الشىء فى ذاتـه » . والتفلسف هو اقتناع المـرء نفسـه بأن «الوجود الواقع ليس بشىء ، وأن الواجب هـو كـل شىء » ؛ وأن نتفلسف معنـاه أن نتبين بطلان العالم « الظاهراتى » مفـارقا لماهيتـه المعقولـة ، وأن نرى فى عالم الاعيان ، معلولا لعلل غريبة عن عقلنا العملى ، بـل نتاجا للانا ذات الموضوع . واذن فليس هنالك من علم سوى علم الانـا أو الوعى أو الوجـدان . والمعرفة ليست ، فى جملتها ولا فى جزء منهـا ، نتاجا للاحساس ، بل هى كلها من صنع الانا ومن خلقهـا . وليس هنالك من فلسفة سوى « المثالية » ، وليس هنـالك من منهج سـوى « التاليف الأولانى » . وليس على الفلسفة أن تستكشف شيئا وليس عليهـا أن تهتدى الى حقائق جاهزة ، ولا أن تشاهد وقائع موجودة من قبل : التفلسف والمعرفة والعلم هو أن « نُنتج » هذه الوقائع ، وأن « نخلق » هذه الحقائق .

(ج) الحرية الصحيحة :

ان فى «الانا» حاجة أصيلة الى العمل ؛ والعقل النظرى اداة للحياة الاخلاقية ، اذ يجعل من العلم نفسه تحقيقـا للحريـة . وفلسفة فشتـه فى صميمهـا اثبـات « علمى » للحريـة . ولقد قال الفيلسوف نفسـه : « ان مذهبى من بدايته الى نهايته تحليل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبـار لا يستطيع أحـد أن يعارضـه ، لانه لا يحتوى على أى عنصر آخر » . ولئن يكن بين فشته وبين « فلاسفـة التنوير » اتفاق فى المقاصـد فان وسائله

قد اختلفت عن وسائلهم اختلافا كبيرا : المقصد هو تحرير الانسانيـــة ، ولكن لا عن طريق بث الحكمـــة بين العامة والدهمـــاء ، بـــل بـــواســـطة عـــلم معقـــد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جدا ، ويستعمل مفاهيم مختلفـــة جـــدا عن المفاهيم الشـــائعة ، وقـــد كتب فشتـــه سنة ١٨٠٦ : « لو قبلت نظرية العلم ، وانيعت على نطاق واسع بين من تهـــدف الى مخاطبتهـــم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العميـــاء ، ولانتفى الاعتقاد بالحـــظ السعيد أو العاثر ، ولكان أمر الانسانية كله بيدها ، لايهيمن عليه الا تصورها وافكارها ، ولا ستطاعت أن تصنع بنفسهـــا ، فى حرية مطلقـــة ، كل ما تشاء أن تصنع ».

فالمثل الاعلى عند فشته هو الحرية . والحرية الصحيحة هى الحريـــة « الجوانيـــة » أى تلك التى تجد قانونها فى نفسها ؛ انها اتســـاق واختراع معـــا ، انها اخلاص المرء لعقله ، وبذله الجهد للتفكير بنفسه . وانها ازدهار العقل فى أنفسنا ، وهى أيضا تربية واصلاح لغيرنا ، لأن الحرية الشخصية لا تنفصـــل عن حريـــة الغير : « الانســـان لا يكون انسانا الا بين الناس » ، فـــلا يصح اذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى أو بعبـــارة أخرى تكمل الانسانية فى نفسه وفى غيره من الناس .

على أن فشته لم يكن من انصـــار الحرية بمعناها عند الانجليز أو عنـــد الفرنسيين ، أى بمعنى اعطـــاء الشعب حق تدبير أموره وكتابه « تصحيح احكام الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ليس محاولة للدفـــاع عن النظم البرلمانية ، بل تأييدا للقضـــاء على الاقطاع وعلى امتيازات النبلاء ورجـــال

الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على ممتلكات الكنيسة بوجه خـــاص ، وفى الكتاب بالاجمال ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المســاواة المدنيــة والسياسية بين أفراد الامة . ولذلك صح أن يقال فيه انه أقرب الى «روسو» منه الى « منتسكيو » . على أن العقد الاجتماعى ــ وقد جعلــه الاصــل القانونى لكل جماعة ـــ وظيفته عنده ، لا أن يدعم الجماعة بل أن يجعلهــا قادرة على التغير والنمو و « الدفع الثورى » كمــا نقول اليــوم فى مصر ، فانه ما دام قد نشأ من حرية الافراد فلا يصــح أن يضيق تلك الحريــة بحال من الاحــوال ، ويبقى لكل واحد الحق فى ان يفسخه فى اى وقت : فالعقد الاجتماعى عند « نشته » ليس مبدأ ثبات واستقرار ، بــل مبـــدا حركة وثورة .

والحرية هى المبدأ الاعلى ، هى ماهية الاشياء : انها اعلى حتى من الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية البحتة ، وان شئنا قلنا انها الحقيقة العليا . وبهذا نفسه لم تكن الحرية تجريدا ، بل هى الواقع على الاصالــة . ومع ذلك فهذه الحقيقة التى هى أم الحقائق الاخرى ، لانها هى الحرية ، لايمكن أن تكون « معطــاة» تجريبيــة ، أو « واقعـــة » هــوجــاء او مفروضـــة : فان الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضــة كما تفرض الوقائع فى العالم الفيزيقى ، لا تكون الا الحرية الظاهرية البرانية ، انمــا الحرية الصحيحة هى تلك التى « تصنع نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتهــا . وتحقق الذات هو انبساطها فى سلسلة من المراحل ، أو هو دخولهــا فى نطاق الديمومة . والزمــان هو الصــورة التى فيهسا تتحقق الحريــة .

ولكن الزمان ، كالمكان ، هو حدس «أولانى» للعقـل النظرى ، وصـــورة « أولانية » للحساسيـــة . ولما كان الزمان هو الاداة الضرورية للحريـــة ، فان الفهم والعقل النظرى والملكة التى نقسم الانا الى ذات والى موضـــوع معوان للعقل العملى ، وأداة للارادة ، وخادم للحرية .

واذن فالعقل النظرى هو الوسيلة التى يستخدمها العقـل العمـلى لتحقيق المثل الاعلى وليس العقـل النظرى ، كما يبدو عنـد كانط ، قـوة خارجيـة ومعادية بالضرورة للعقلى العملى ، بـل انه يتـدرج على نحـو طبيعى وضرورى تحت سلطان الارادة ، وينضوى طـائعـا مختـارا تحت علم الفكرة الاخلاقية . لقـد اختفت ثنائية العقلين ، وأصبـح الذهن مرحلة من مراحل الشوط الى الحرية . ان المعرفة هى الوسيلة ، والامر الثانوى؛ أمـا العمل فهو المبدأ والغاية القصـوى للوجـود . وكأن اللا أنا هى — على حـد قول ارسطـو — المـادة التى تفتقـر اليهـا الصـورة لتتحقق فى نشـاط عال ؛ وتأكيد الذات وتحقيقهـا لذاتها يكون فى الكفاح : والكفاح يقتضى عقبات ومعوقـات ؛ وهذه العقبـات هى العالم الظاهرى ، عـالم الحواس وشواغلهـا .

تلنا ان الحرية تحقق ذاتها فى الزمان وعن طـريق الفكـر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقـل ، وموضوع هـو مدرك ومتعقـل . لكن هـذا الموضوع الذى يربه العقـل للأنا ، العالم الخـارجى ، اللا أنا ، يتألف بدوره من كثرة من « الانيـات » أو الاشخـاص المتميزة عن شخصى

واذن فالحرية تتحقق لا فى الفرد المنعزل (أو الانـا التجريبيـة) بـل فى الجماعة الانسانيـة . والانا المثالية ، لكى تصبح واقعيـة ، تنقسـم الى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق فى العلاقات الاخلاقية التى تقوم بينها ، وهى العلاقات التى ينشأ عنها الحق الطبيعى والسياسى .

(د) السياسـة المؤدية الى السـلام :

بدأ فشته ، كما ذكرنا ، تلميذا مخلصـا لفلسفـة كانط فى السياسة . ان الأنا الأصيلة هى الانا العاملة أو الارادة الحرة . ويعـارض هذه الارادة الحرة عند الانا الارادة الحرة عند الغير ؛ اذن فيجب أن يكون فعـل حـر متبـادل بين ارادة الفـرد وارادة جميع الافـراد الآخرين . ولكى ينظـم الناس هـذا الفعـل أقاموا « العقـد الاجتماعى » الذى خرجت منـه الدولة . وفى هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين؛ أما السلطة التنفيذية فمرجعهـا اما الى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية» ، واما الى التعيين : الدولة « الارستقراطية » ، واما الى الانتخاب والتعيين معـا : الدولة « الارستوديمقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعـة على حد سـواء ، على شرط ان تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطـات مهمتها الحكم على الدولة اذا اخطأت .

والى جانب «العقد الاجتماعى» السياسى اقام فشته عقدا اجتماعيـا اقتصـاديا : أعلن أن الحق الاول لجميع الناس هو فى الحيـاة والحق فى العمل ، وما اقترحه من اصلاح فى كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعلـه أول منشىء « لاشتراكية الدولة » . فهو يرى أن تقسيم العمـل ضرورى من

ضرورات الحياة فى المجتمع . ولكنــه يجب أن يكون تقسيمــا متفقــا مع العدالة ؛ انه الحق فى أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمــل الذى اختــاره أو الذى فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبــات التجــارة الخــارجيــة التى من شأنها أن تغير قيمــة النقــد تغيرا مستمرا . فاذا أغلقنا الدولة اغلاقا محكما عن التأثر بالتجارة الخارجية استطعنــا أن نخلق نقدا قوميا ذا قيمة ثابتة ، وان نجعل الجزاء على العمل موحــدا دائما . على ان فشته يرى من الناحية الاخرى أن الحرية الصحيحة ــ وهى كمــا قلنــا شغله الشــاغل ــ لا يمكن أن تكون قنية لافراد محرومين من الملكيــة . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحــد قسطا من الملكيــة أو امكان اكتسابها بالعمل . واذن فيجب ان ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الانتــاج واثمــان المنتجــات وتبــادل المنتجــات بواسطــة الجمعيــات التعاونية . ولكى تقــوم الدولة الاشتراكية بهذه المهــام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقــة » .

والى جانب الحق الطبيعى والحق السياسى والحق الاقتصادى ، أنشأ فشته ، على غرار كانط وتبعا لمبادئه ، «حق الشعوب وحق مواطنى العالم » ان الناس بما هم كائنــات عاقلة تعيش فى جماعة ، لهم حقــوق وعليهــم واجبــات تضمنها الدولة . ولكى تمتــد هــذه الحقوق على مــدى وجــود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعا مواطنين لدولــة واحــدة ؛ لكن الناس وقد باعدت بينهم البحــار والجبــال والانهــار ، تفرقــوا أممــا واختلفــوا دولا . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منعزلة ، لأن رعاياهــا

يلتقــون ويمــارســون التجارة فيما بينهم . واذن فيجب أن تكــون حقوق الرعايا فى الدول المختلفة مكفولة بحكم القــانون ؛ ولذلك وجب أن يجتمع قضــاة الدول وأن ينشئوا تشريعا عامــا . ، وأن يحملوا أنفسهــم على معاقبة العدوان الذى قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة إخرى . واذن فقــد تعين على الدول أن تنشىء عقــودا ، وأن تعقــد معــاهدات ، وأن ترســـل مبعوثين وسفراء . فان خرقت احدى الدول المتعاقدة مــــادة اساسية من مواد التعاقد كانت الحرب هى الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حــرب بين الدول عرضـــة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقــوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هــذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحــد وأن تتضامن فيما بينهــا للمحافظـــة على المعاهدات المعقودة . وللوقوف صفا واحدا فى وجه الدولة المعتدية غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحــاد خطر جديد ، وهو أن لاتتوافر العدالة فى أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن تنظم « اتحاد شعوب » ـ لا « دولة شعوب » ـ يتعهد بأن « يقضى بالقــوة المجتمعـــة على أى دولة ، سواء أكانت عضوا فى الاتحاد أم لم تكن ، اذا رفضت الاعتراف باستقلال احدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين احدى الدول (١) .

ولكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفـــه قــوة مــادية أو جيش منظم . وعلى قــدر ما يتســع هــذا الاتحــاد ويضم

---

(١) فكتورباش : « المذاهب السياسية ... فى المانيا » ص ٧٩ .

الشعوب كلها شيئا فشيئا» ، يقوم «السلام الدائم» الذىهو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذى يملكه الناس جميعا من أى دولـــة كانوا ، هـــو الحق الانســـانى الاصيـــل ، الســـابق على كل العقـــود ، اى الحق الذى يكـــون لكل واحـــد فى أن يعـــول على أن غيره من النـــــأس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد فى علاقة قانونية ؛ والحق الـــذى يملكـــه كل انســـان من حيث هو انسان هو أن يكتسب حقوقـــا . وهـــذا ما يجيز لكل واحـــد من رعايا أى دولة أن يدخـــل ارض دولـــة أجنبيـــة . وعلى هذا الحق ، حق المشى فى مناكب الارض وامكان عقد الاتفـــاقـــات القانونيـــة مع الغير ، يقـــوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الانســـان والاشتراكية السليمة :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير فى توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة اشبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقـــد الاجتماعى » . وفى ضوء مبادىء « روسو» نرى « فشته » متناولا المشكلة السياسية التى وضعتهـــا الثورة الفرنسية فيحاول أولا أن يصحح ما تسرب الى الاوهـــــام عن آراء « روسو» فيحتج على من نسبوا اليه القول بأن الجماعـــات المدنيـــة كلهـــا تقوم ، فى « الزمان » ، على «عقد »» ويصرح بـــأن من يزعمـــون هـــــذا لم يقرأوا « العقد الاجتماعى » : فان روسو لم يتحدث قط من « الـــواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

واذا كان الامر كذلك فمن الممكن أن نثبت انـــه « من حيث الحـــــق » يجب أن تقوم كل جماعة مـــدنية على عقـــد ، ضمنى أو صريح ، بين جميـــع افـــرادها ؛ وأن هذا العقد ممكن أن يفسخ ، وأن كل دستور قـــابـــل لأن

بتغير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن النزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر في الانسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بامكان التغير ، الذي هو شرط لكل تقدم . والدستور الذي يعتبر العقد الاجتماعي شيئا ثابتا انما ينزع في صميمه الى « استعباد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك الى « السلطان الذي لاحد له من الداخل ، والى الاستبداد الشامل من الخارج » : وهذا في نظر فشته هو جوهر كل نظام « ملوكي » ، ويجب لذلك تغييره ويقول : « ان النص الذي يصرح بأن العقد الاجتماعي لا يتغير نص يتعارض تعارضا صارخا مع روح الانسانية » ، لان معنى هذا أن يتعهد الانسان بأن يحيا على مستوى ثقافي لا يتخطاه . فحق الانسان في تغيير الدستور القائم حق لا سبيل الى اهداره (١) .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافا للرأى الشائع : والملكية ليست من شأن الحق « المدنى »بل هى من شأن الحق «الطبيعى» لأن مجرد وجود الانسان يضطره من جهة القانون الاخلاقى الى أن يلتمس فى عمله وممارسة نشاطه — أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره الى اقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالارض لكى يخرج منها الثمرات) وإذن فالعمل واستثمار الاشياء هو الذى يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التى اشتغلنا عليها ؛

---

(١) ج . ليون : « فشته وعصره » ج ١ ص ١٨٨ .

والشيء يكون ملكا شرعا لصاحب الصورة الاخيرة أو التعديل الاخيــر الذى احدثــه فيه .. أمــا المــادة الخــام ، المــادة التى لم تشــكل (كالارض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكــا لاحــد ، لا للدولة ولا للافــراد ، انها عقارات ممكنة الامتــلاك لمــن يشكلونهــا . ويترتب على هــذا أنــه متى اختفى انسان من عالم الظاهــرات فقد حقوقه ، وأصبحت ملكيته وكأنهــا مادة خــام ، لانه لم يعــد هنالك أحــد يمتلك صورتها : والانسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت ، لان الانسانية كلها لهــا حق الحيــازة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

اما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما تمنح سائر الاشياء . الثقافة تقتضى لدى كل انسان نشاطا تلقائيــا «جوانيا» ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن «نتلقاها» أو أن نستعيرها من أى واحــد ، بل الاحرى أن يقــال انهــا لمــا كانت من شــأن حياتنا «الجوانية» فهى على الاصــالة من صنع كــل واحــد منا ، يقدها على قــده ويصوغها على وفق طبعه : . فمن الخطــأ الشــائع اذن يقــال اننا مدينون بها الى غيرنا . والثقافة — كالملكيــة — ليست منحة أو عطاء ، واننا مدينون بثقافتنــا الى الانسانيــة الماضيــة ، واننا نفى للانسانية بهذا الدين اذا عملنا جاهدين لتقدم الانسانية المستقبلة .

واذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادىء العقل ، وباسم نظرية العقــد الاجتماعى ؛ وابطال الحكم المطلق الملوكى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملوكية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضــاء — باسم العدالة — على جميع الامتيازات التى كانت وقفا على الاقطاعيين وأهل

الكنيسة والاشراف والقساوسة ، وحملة فشته على نظام الارض ، واعتباره خارجا عن نطاق العقود واساءة لاستعمال السلطة واجتراحا لحقوق الشخصية الانسانية ؛ وتصوره للملوكية تصورا جديدا بعد القضاء على الاقطاع ، ودعوته الى ثورة اقتصادية تقوم على أسس الثورة السياسية ؛ ودعوته الى ثورة دينية كذلك ، بتطبيق نظرية العقد على الكنيسة ، مبررا حق المصادرة لاموالها باسم تحرير الضمائر : هذا هو التعليم الثورى الذى يبرز فى كل كتاب من قلم فشته (١) .

لقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطى ومن مبادىء ثورة الفرنسية ، كما قلنا من قبل ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادىء بالنتائج الاقتصادية التى كان فشته أول من استخلصها منها . ولكنه سرعان ما أبصر فى الافق السياسى سحبا وغيوما . اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و « نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال «هينه» ؛ فلم يكن عجيبا بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظرته الى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح . كان يرى فى «العالمية الانسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية ، ويرى فى نظريات الحقوق الطبيعية التى انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست الا شرا ضروريا غايته الاخيرة أن يعطى كل واحد الحق فى أن لا يقر من القوانين الا ما أعطاه كل واحد لنفسه . ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه «العالمية» وما أحدثه ذلك الحق الطبيعى . وأمام هذا التكذيب الدامى للأحلام التى كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح والتهذيب . ولكنه

---

(١) ج . ليون : « فشته وعصره » ج ١ ص١٩٢ .

لم يتخـــل قط عن مبـادئه الهادية الرائدة ، ولم ينزل أبـدا عن اعتقـاده الراسـخ بحرية الشعوب مساواتها ، وايمانه بالوحدة العالمية مفهومـة على معنى النمـو العـادل والكفاح السلمى لجميع الامم . وحين تم لـــه تهذيب المذهب وتقويمه لم يقنع بتحريره فى خلوة مكتبه أو بمعزل عن ضجة الشـارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسـوف الذى أعلن أنه ليس هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الارادة الاخلاقية هى الحقيقة الوحيدة » ـــ لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمـل ، ويتقدم الصفوف فيصبـح روح المقاومـة ، والباعث للهمم الناعسـة ، ومشعل جذوة الوطنيـة المحطـم لأغلال العبودية ، على ما سنرى فى تحليلنا لكتابه « نداءات الى الامـة الألمـانيـة » .

نداءات الى الأمة الألمانية

(ا) بين الفكر والسيف :

نشهد فى هذه النداءات معركة فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر . احد الرجلين قائد حربى ظافر قاهر ، سارت جحافله من نصر الى نصر ، واضحى اسمه على كل لسان وفى كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الارض ، حتى خيل حينا من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد : ذلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر فى الوجود ، وأن يقدم لأمته فلسفة حية أيقظتها من سباتها ، وأعادت اليها ثقتها بذاتها . رأى فشته بعينيه هزيمة بلاده فى ميدان القتال ، وأحس فى نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسى ، فلم يستسلم لحكم الاجنبى الغاصب ، ولم يعتكف فى صومعة التأمل المجرد ، بل استمع الى هاتف الواجب ونهض من فوره يدق ناقوس الخطر ، ويدعو أمته الى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضا : أما المكان ففى قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففى شتاء سنتى ١٨٠٧ — ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية فى موقعه « يينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز فى نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمة وقد

ديست كرامتها ، وضيع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الاجنبية ، وأن يكفل لها مكانا مرموقا فى محفل الامم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الانسانية .

هذه هى الغاية التى أرادها فشته ، ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده انما هى أداة لابلاغ رسالته الى أمته والى الانسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب الى خطيبته فى سنة ١٧٩٠ يقول : « اننى لا أريد ان أحبس نفسى فى الفكر ، بل أحب أن اعمل أيضا . لقد قلت ابنى لو كنت رئيسا للوزارة فى بلاط احد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية ، فعبرت بقولك هذا عن أعمق ما فى نفسى من شعور واقتناع . لان السعادة لا توجد فى اى مكان على الارض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة الا وراء القبر ، ولكل شىء فى هذه الدنيا صغير الى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشىء الذى انا باحث عنه ما دمت أعلم أنى لن اجدها ابدا . ليس عندى الا هوى واحد ، وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ملكت على نفسى : أن أعمل ، وأن أعمل دائما لغيرى . وكلما زاد عملى زاد اعتقادى بأنى سعيد . وربما كان هذا أيضا وهما من الأوهام ، ولكنه — يقينا — مستند الى حقيقة » .

من هذا نرى كيف كان فشته فيلسوفا ، وفيلسوفا على المعنى العميق : انه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شىء واحد ، ورجل ارتفعت ارادته الى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الاتساق النادر فى شخصيته الفذة ، نشاط روحى عملى نفاذ ، وطاقة أخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة .

(ب) لمـن النصر آخـر الامـر ؟

برلين ديسمبر سنة ١٨٠٧ — ويا لها من ذكريات ! عساكر الاحتـلال الفرنسى تجوب الشوارع والميادين . والناس فى منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا الا همسا : فقد بث الامبراطـور عيونه فى كل مكان . وكلمة قالها بائع كتب فى مدينة « نورمبرج » أدت الى رميه بالرصاص ! . أما فشته ، ذلك الفيلسوف التائه فى بيداء الفكر ، الغارق فى بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمـة له ولا خطر منه — فى نظر نابليون ! ولذلك سمحوا له ، بغير اكتراث ، أن يلقى سلسلة من المحاضرات عنوانهـا « نداءات الى الامة الالمانية » . وما من شك فى أن الامبراطور أخطـأ فى تقديره لقيمـة الفلسفة خطأ أليمـا سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، اذ يصارح « لوى دو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « فى آخر الامر ، الفكـر دائمـا منتصر على السيف » . نعم أخطأ القائد الفرنسى حين استهـان بنداء الفيلسوف الالمانى ، فسيرى الناس أن فكرة القومية الالمانية ، وقد انطلقت فى العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصـداء مجلجلة فى آفاق واسعة لم تحسب لهـا فرنسـا حسابا ، وستلهب كلماته بجذوتها المشبوبة أمته عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعيـا جديدا ، ووجدانا فريـدا ، وأمـلا رشيـدا .

(ج) المانيـا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشتـه فى نداءاته الى الامة الالمانية ؟

يقول الفيلسوف لبنى وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب والقتينـا السلاح . ولكن تبقى علينـا معركـة اخرى يجب ان نخوض غمارها بغير توان ، وهى معركة المبادىء والاخلاق . انها مهمـة لا نستطيع ان نؤديهـا من الخارج ، اى بوسائل صناعية آليـة ، بل من الداخل ، اى باصـلاح عميق وصهر تام لطاقتنا الروحية : تلك سبيـل التربية القومية التى تهدف الى خلق جيل قوى ورجال احرار حقـا ، يبتغون عظائم الامور ويضحون بأنفسهم فى سبيلها .. وهذه التربية الجديـدة ، الالمـان وحدهم مندوبون الى تحقيقها : فان الامة التى أنجبت « لـوثـر » و « كانط » و « بستالوزى » خليقـة ان تتولى مهمة هذه التربية ، تربيـة الانسـان الكامل وتربية الدولة الكاملة » .

ان فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الاول فى مشروع فشتـه لاحياء الامة الالمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آمـاله البعيدة فى مستقبـل المانيا ، وهو يقول : « ان الواجب على الالمان ان يصنعوا أنفسهم فى وعى » . وهذا ماتهدف اليه التربية الجديدة ، وسبيل فشته الى ذلك انشاء «مستعمرات مدرسية» حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، وبمعزل عن ضجـة العصر ، يدخلها الاطفال جميعا منذ نعومة أظفارهم ، وينشأون على مبادىء تربيـة اخلاقية مطبوعة بالطابع الاسبرطى . هذه التربية «المثالية» التى تهتـدى بهدى «كانط» ، و « بستالوزى» ، يجب فى نظر فشته أن تقوم الدولة على تحقيقها وهى لا شك قادرة على أن تحققها وأن تفيد منها لألمانيا . ان أكبر جزء من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ؛ وها هى ذى الحـوادث تظهر للناس أن هذه النفقات قد ضاعت سدى . « فلـو ان الدولـة ادخلت

التربية القومية فى جميع أنحــاء البلاد ، فنشأت عليها جيــلا من الوطنيين جديدا ، لما كانت بها حاجة الى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط فى عصر من العصور : فان كل طفل قد دربت على استعمال قوته البدنيــة لأى غايــة ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية ، ويكون معتادا على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحــه قــد ترعرعت فى الاتصـــال المباشر بالاشخاص والحدس النافــذ للأشيــاء ، فهو على الدوام حاضر القلب مشحوذ الهمة ؛ وفى نفسه يحيا مع الجماعــة التى هو عضو فيها . وهذا الحب يخمد فى نفسه كل حــركة من حــركات الاثرة والانانية » .

لقد كان «كانط» يدعو الفرد الى الحرص على كرامتــه ، فيقــول : « اذا أردت أن لا يسحقك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بــديــدان الارض فى تواضعك المشوب بالذلة والهوان » . وفشته أيضـــا يوجه الحديث ، ولكن الى الالمـــان فيقــول :

« اذا أردتم أن تكونوا ناســا يستحقون هذا الاسم حقا ، فيجب أولا أن تكونوا مواطنين . واذا أردتم أن لا تهلك ألمانيــا ، فاجعلوها أولا أمـــة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الامم على احترامها . انكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . أما ما قد يؤول اليه أمــركم اذا لم تعقــدوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما اظنكم تستطيعون أن تتخلوه » .

ويرسم فشته فى نداءاتــه صـــورتين للمـــواطن الالمـــانى : الالمـــانى « الواقعى » اى كما هو فى الواقع ، والالمـــانى « المثالى » اى كما يجب ان

يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتقريع الى ما فى الالمانيين المزيفين «الواقعيين» من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المـديـح لالمانيا الحقيقية ، المانيا الخالدة فيقول : « ان الالمـان هم الشعب الحقيقى ، والجنس الصحيح ، والطراز الأصيل للانســـان . اذا قلت : الالمانى ، فكأنك قلت : الانسانية كلها ؛ انهم أصح الامم مزاجا ، وأوفرهم نشاطا . أمـــة ، لغتهـا كذاتهاعلى الدوام نابضـــة بالحيــاة ، ماضية الى الامام ، شعورهـا وفنها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع فى مبتدع ومبتكرات ، أمة تمنح حيـــاة جديدة لما تقتبسه من الامم الاخرى ، لأن الحياة فيها مستمدة مبــاشرة من الله الذى صورها وقومها احسن تقويم : فالعمل على بعثها واحيائها هو فى الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الانسانية فى مستقبلها » .

ولكن فشته حين يقول ان الشعب الالمانى هو « الشعب الاصيـل » لا يعنى بذلك أن يقرر ان هذا الشعب متقدم على غيره تقدما تاريخيا ، انمـا يريد أن يقول انه لما كان شعبا « جوانيا » ــ على حـــد تعبير كانـــط ــ «خالصا» من كل مزيج خارجى ، فليس متولدا من الحضارة او من التاريخ بل هو اشبه بمسلمة من مسلمات العقل ، ومبدأ من مبادىء الميتافيزيقــا ، فكأنه يقول ان الالمان هم الشعب « المطلق» ، الشعب الموجود فى ذاتــه ، او « الشعب »وكفى ! ذلك ان جميع الشعوب لا تشـــارك على السواء فى الروح الكلية ، وليست كلها على سواء فى القدرة على تلقى وعود الحيــاة الأبدية : « من الشعوب من يبدون هذه الطاقات الروحية الأصلية ، لانهم عبيد ركـــود عضـــال ، وضحية « قطعية » مخدرة ، يجـــرون وراء سراب مــــادى خداع ..

وهؤلاء لا يحيون فى الحقيقة الا حياة مستعارة ، حياة منقولة مبذولة ، حياة انفصلت عن المنابع الاصيلة ، فأصحوا أشبه بملحق للانسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوهـا حيثما تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة فى نصرة القضية العادلة . وأخيرا هنالك الشعب المختار الذى حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الاصيلة للانسانية ، والذى هو الامين على وعود الحياة الابدية » .

ويمضى الفيلسوف فى نداءاته فيقول : « لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرى فى كيانها التدبر والتفكير ، فتقدم لهذه الامة المرآة التى تتبين فيها نفسها بمعرفة نيرة ، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تعى وعيا واضحا الرسالة التى لم تكن تدركها الا فى غموض ، وان تكن العناية قد ندبتها لادائها . ان نداء واضحا يوجه اليوم اليها . مهيبا بها أن تعمل ، فى حرية وصحو وهدوء على تكميل نفسها طبقا للمعنى الذى ارتسم فى ذهنها ، وعلى أن تقفل الأسوار التى تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقا للمبدأ التالى :

« جميع من يؤمنون بتقدم أبدى فى الروحية عن طريق الثقافة والحرية — كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم — هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا أو سينتمون اليه عاجلا أو آجلا . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون فى المصادفة ، أو حتى من يضعون فى تدبير العالم طبيعة جامدة لاروح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجانب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصالا تاما » .

(د) دعـــوة الى وعى قومى انسانى :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحـــديده للقوميـــة الالمانية ليس تحديدا ماديا بالوطن والجنس وما اليهما ، بل هو تحديد مثالى روحى أخلاقى يقوم على نقاء المبدأ الاصيل فى الانسانية . واذا تساءلنــــا عن وجود هذا المبدأ ، اجابنا فشته نفسه فى النداء التاسع حيث يقـــول : « اذا كان الاجانب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهـــذا مفهوم ، ولكنهم لا محل لهم فى مناقشة هذا الامر . ومع ذلك فالاجـــابة لا تنبثق من برهـــان صورى بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس اجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئا اكثر من انه ليس موجودا فيهم ، ولا يعنى اطلاقا انه ليس موجودا بتاتا . واذا نهض رجل واحـــد معارضا هذه الملايين فأكد ان المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حق وكانوا هم جميعا على ضــــلال ؛ وليس ما يمنع ، مادمت انا القائل بوجود المبـــدأ ، أن اكون انا نفسي هـــذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بهـــا فى نفســـه أن هنالك شيئا هو الوطنية الالمانية ، وان لموضـــوع هذه الوطنية قيمة لا متناهيـــة ، وان الحب وحده هو الذى دفعه ـــ برغم الاخطار التى يتعرض لها ـــ الى ان يقول ما قال وما سيقوله أيضا » . واذن ففشته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر ان هنالك أمة المانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضرورى أن تكون كذلك ، كما أنه قدقرر من قبل بان هنالك «أنا» تخلق ذاتها ، بقرار حـــر مستقل ، وتخلق الطبيعة فى الوقت نفسه .

وقد يحلو لفشته ان يضرب عن الماضى والحاضر صفحا ، وهو يتحدث

وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعـالج آلام النزع ، وقـد بدلتـه الفكرة شعبا جديدا يحيا حياة الخلود . ان فشته يصف المستقبل وهو بهذا يمهد له ويعمل على ايجاده . وهو يقول فى ذلك : « أن الامـر كله مرجعه الينا : نستطيع أن نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدريه الشعـوب القادمة ، ونستطيع أيضا ان نكون أول من أنجبهم شعب جديد يجعله الخلف بداية يؤرخ بها نجاته » .

واذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الافكار تقود الافراد والشعوب ، فذلك على شرط ان تنتقـل الافكار من الذهن البشرى ، لتسرى فى كيـان الانسان ، وتتصل أوثق اتصال بالعواطف ، فتكون عادات ومعتقدات . . ولم يهمل الفيلسوف شيئا لاثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هـذا المثل الاعلى . ولذلك نراه يبدأ بمخاطبة الشباب ، لأنهم اقرب الناس الى أن يفهموا المعـانى الرفيعـة ، وأن يتحمسوا للمثـل العليـا ، فيقول لهم : « فليفكر الشباب فى خلق شعب أفضل ، وليضفوا على وجودهم شـعرا ، متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب أعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشبـاب الخالد . فاذا تقدمت بهن السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نضـارة أرواحهم وصلابة أخلاقهم » .

وكما يخاطب فشته الشبان والناشئين ، لا ينسى ان يخاطب الرجـال الناضجين .. وهو يوجه اليهم اللوم الشديد «لأنهم اذ آثروا مصالحهم الخاصة على خير المجموع ، قد مهدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » . ثم يقـول : « ولو أن هزيمه جديدة حلت بألمانيا لما أمكن اقالتهـا من عثرتها ، ولمـا كان

هنالك سبيل للاصـــلاح . فليفكر العقلاء الناضجون فى كهولتهم : لا يـــزال فى امكانهم أن يجعلوها كهولة كريمة ، اذا التفتوا فى حيـــاتهم الى الجوانب الروحيـــة » .

أما المفكرون والادبـــاء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لانهم انصرفـــوا الى الفكر الخالص ، وأهملوا شئون العالم الحاضر ، ونســـوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، ولم يحسنوا تربية الرجال الذين اسند اليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « ان من يحكمون هم السواعد التى من وظيفتها ان تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرءوس التى تفكـــر فاذا كانوا قصروا فى حق امتهم ففى استطاعتهم أن يصلحوا خطأهم بالعمـــل على على انجـــاز المشروعات والقرارات التى هم اكثر من غيرهم فهمـــــا لاهميتها بالنسبة الى مستقبل الامة » .

والامراء أيضا قادرون على أن يبدأوا حياة جديدة « انهم يستطيعون ان يمدوا يد العون الى أبناء شعبهم الذى اخلص فى خدمتهم ، حتى يستكملـــوا ما ينقصـــــه ويوفروا له ما يحتاج اليه : عندئذ يتبوأون مقام الرياسة بين رجال احرار ، عقدوا العزم على أن يحيوا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظمـــــوا وبزكوا بالعمـــل والخلق » .

(هـ) لن تغلبوهم بقوة السلاح ، بل بقوة الروح :

اتجه فشته الى جميع طبقات الامة ، مهيبا بها ان تحقق بقدر مافي وسعها الاصلاحات التى يقترحها . وهو لايدعوها بلسانه هو وحده ، بـــل بلســـان اجدادهم الذين كافحوا الامبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجـــل الحرية الدينية . ويدعوهم ايضا بلسان أبنائهم وأحفادهم الذين يطمحون الى

ان يروا مواكب الاجيال الوطنية ماضية فى سبيل المجد والفخار ؛ وهو يقول فى خاتمة نداءاته :

ها هى ذى مواكب أسلافكم تناديكم أيضا . فاذكروا أن أصواتهم قد اختلطت بصوتى . انها أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا الذمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم من سيطرة الرومان ، ونالوا بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والانهار التى تركتموها أنتم غنيمة للغاصبين . ان هؤلاء الاجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعتززتم بها . ان الناس ، أيها الاحفاد ، لا يزالون يقدرون جهادنا ويرون جهادا شريفا عظيما حكيما ، ولا يزالون يرون فينا قوما أوفياء مخلصين ، اختارتهم العناية الالهية لتحقيق مقاصدها العامة فى تدبير الحوادث الكونية . فان هلك شعبنا معكم انقلب شرفنا خزيا ، وصارت حكمتنا حمقا . ولو كان مقدرا على المانيا أن تنضم الى الامبراطورية ، (امبراطورية نابليون) ، لكان اندماجها فى الامبراطورية الرومانية القديمة افضل من سقوطها أمام خليفتها الجديدة . اننا قاومنا الغاصبين وتغلبنا عليهم . أما أنتم ، وقد شتتوا اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وانما تستطيعون الصمود أمامهم بقوة الروح . لقد ألقيت على كواهلكم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فان فعلتم هذا كنتم جديرين بشرف الانتساب الينا : هذا نداء أسلافكم الاقدمين » .

« وبهذه الاصوات اختلطت أيضـــا أصوات أجدادكم المتأخـرين الذين سقطوا فى المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . انهم يهيبون بكم قائلين : انقذوا شرفنا أيضـــا ؛ اننا لم نتبين أسباب كفاحنا فى وضوح ، وانما عقدنـــا العزم على أن لا نـــدع لأى قوة خارجية أن تفرض علينـــا عقيـــدة دينيـــة ؛ ولكنا كنا فى الوقت نفســـه مسوقين بباعث أرفع ظل مستورا عنا دائمـــا : هـــذا الباعث ، فى مقدوركم الآن أن تستشفوه اذا كان لكم نظـــر ثاقب فى عالم الروح . اعملوا على تجنب الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامـــح الروحية : فالروح وحدها ، خالصـــة من شوائب المـــادة ، هى التى ينبغى ان تتولى تدبير المصالح الانسانية . لقد أردنا أن نهيىء لهذه الروح أن تزدهـــر فى حرية وأن ترتفع الى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماءنا ، فعليكم انتم أن تجعلوا لهـــذه التضحيـــات معناها ومبررهـــا . والسبيـــل الى ذلك أن تتبوأ الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهـــذه النتيجـــة هى نهايـــة التطور الذى مرت به أمتنا : فان تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنـــا السابقة مظاهرات صاخبة ، وأضحوكات عابثة ، وأصبحت حريـــة الفكـــر والضمير عندنا كلمـــة لامعنى لهـــا . وأكبر الظن أن الفكر والضمير لن يكون لهمـــا وجود . وان خلفكم من الاجيـــال الصـــاعدة ليهبون بكم كذلك قائلين انكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعتزون بانتسابكم الى أصلهم الكريم . فحـــذار اذن أن تنقطع سلسلة الانســـاب عندكم . واعملوا لكى يحق لنا نحن أيضـــا أن نفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطتكم أن نكون أعضـــاء بررة فى هـــذه النخبة المجيدة ؛ ولا تجعلونا نتوارى خجـــلا من انتمائنا الى قوم عبيد همجيين

منحطين ، ولا تضطرونا الى اخفاء أصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفا من أن ينبذنا الناس أو يطأونا بأقدامهم دون مبالاة » .

ويتابع فشته حثه اياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم فى التاريخ : شريفة اذا شهد لكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة اذا لم تقوموا على تربية جيل قوى يخلفكم ، وتركتم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحا أظهر ميلا الى انصاف المغلوبين ، بل كلما أمعن فى اذلالهم ضمن سيطرته عليهم . ومن يدرى فلعل لكثيرا من الامم الخالية قد خلفت من جليل الاعمال وروائع النظم وكريم الاخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الاجيال اللاحقة من أبنائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم اغراضه ونياته » .

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء الى بنى وطنه باسم الاجانب والغرباء فيقول :

« ان الأجنبى كذلك ، اذا كان يعرف نفسه ويدرك مصلحته ، يهيب بكم ، أيها الألمان : نعم ان فى جميع الامم أناسا لا يسلمون أبدا بأن تكون الوعود الجميلة التى أزجيت الى الجنس البشرى بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، أقوالا خادعة وأوهاما باطلة ، وهم مقتنعون بأن العصر الحديدى الحاضر انما هو مرحلة انتقال الى عالم أفضل . ان هؤلاء الناس ، والانسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون الى أصلنا ، والآخرون تلقنوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الاول ينادينا ، باسم أدينم

هذه الارض ، أرض الوطن العزيز ، التى كانت أيضا مهدا لطفولتهم ، فتركوها لنــا حــرة . والفريق الثانى ينادينا ، باسم الثقافة التى تلقوها عنا عربونا لسعادة أعلى : أنهم جميعا ينادوننا بأن نصون أنفسنا من أجلهم وأن نحافظ على هذه العروة الوثقى بين الماضى والحاضر ، حتى اذا جاء اليوم الذى يحتاجون فيه الى معاونتنا وارشادنا وتوجيهنــا ، تحقيقا للغاية الصحيحة لهذه الحياة الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب اذ يفتشون عنا فلا يجدوننا حاضرين » ! .

أثـر النــــداءات

تلك خلاصة النداءات التى وجهها فشته الى أمته . ولقد رددت المانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت فى طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعث فجأة تلك « القومية » الالمانية التى ستغير مـلامح البلاد الاخلاقية والسياسية ، وستلقى فى الدنيا بمطالب لم يكن للناس عهد بهـا من قبل ، وستبعث المانيا على أن تخوض « حرب التحرير » سنتى ١٨١٣ — ١٨١٤ و « حرب الوحدة » من سنة ١٨٦٤ الى سنة ١٨٧١ . وسيشهد الناس فى القرن التاسع عشر منه ؤرخى الالمان وفلاسفتهم وأدبائهم ، بل من فنانيهم وعلمائهم ، من يبذلون غاية جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التى بداهـا الفيلسوف ، وليودعوا فى نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من الاعتقادات والمطامح ، وليحددوا الفكرة الالمانية ، تلك الفكرة التى لخصهـا بيان فشته فى قوله : « اننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، اننا الوعى العـالى للانسـانية » .

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين الى أن نظرية فشته هذه تحتوى على جراثيم فكرة «الشعوبية» أو فكرة «الجامعة الجرمانية» أو مطالب الغزو الاستعمارى الالمانى ، على نحو ما سنعهدها عند « غليوم » أو «هتلر» فى القرن العشرين . وأخيرا ذهب كاتب فرنسى الى أن « النازية نبات سام ، جذوره ممتدة الى فشته » ! .

ان من الممكن أن يقال ان هذا التفخيم للغة الالمانية وهذا التمجيد للشعب الالماني هو اصل فكرة « الجامعة الجرمانية » . ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة الى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشته فى نداءاتـــه الى الامة الالمانية . ولكن الانصاف يقتضينا أن نقرر فى غير تردد بأن فكرة « الجامعة الجرمانية » هذه لم تخطر ابدا على بال فشته : لقد كانت المانيا حينئذ قد اكبلت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبـــا ، وانهـــارت قوى الشعب المعنوية ، وأوشك الغاصب الاجنبى ان يكتم أنفاسها الاخيرة. افلم يكن ذلك كله كافيا ليهز نفسا نبيلة عزيزة ، فتأخذ على عاتقها أن تلهب مشاعر الامة ، وأن تجعل منها مثلا أعلى للانسانية ، وأن ترنو ببصرها الى مستقبل لها أزهر وأسمى ؟ .

ان نداءات فشته انما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة مثالية ، وتربيـــة مثالية . وهذا هو ما قاله فشته نفسه : فهو يضع هذه الاشياء ، كما قلنا ، لا على أنها موجودة فى الواقع ، بل على أنها ينبغى أن توجد ، اذ أريـــد انقاذ الامة الالمانية من الهلاك ، والحيلولة دون محوها من عداد الامم المستقلة. والذى يؤكد ان فشته كان ابعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانيـــة ، نداؤه الثالث عشر الذى هو بمثابة الذروة التى ترتفع اليها النداءات السابقة: فليس يوجد استنكار للجامعة الجرمانية اقوى وأبلغ مما ورد فى أقوال فشته فى هذا النداء : فهو يقول ان الحدود الحقيقية للدول والامم هى حدودها الداخلية (أى التى تميز عقليتها وتفكيرها ولغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هى التى تخلق الحدود الخارجية : « ان أمة متميزة لا يمكن ان تبتلع أمـــة

أخرى تختلف عنها أصلا ولغة ، دون أن تعرض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون اذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعبا متميزا عن الشعوب المجاورة لهم ؛ وهم أيضا ميالون بطبعهم الى الاستكفاء بأنفسهم والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن التدخل فى شئون غيرهم » .

فمقصد فشته اذن أن يبعث « المانيا الحقيقية » لا « المانيا الكبرى » ، كما كان يقال ابان الحرب العالمية الثانية . واذن فهذا النداء الثالث عشر يستنكر فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة « جرمانية » أو خطة «استعمارية» . وكل ما ظهر بعد ذلك من نزعات الغزو والتوسع فى المانيا المعاصرة قد صوره فشته من قبل على أنه شيء مخالف للعقل ، بل منكر بغيض .

واذا صح أن الافكار تقود العالم ، فان فشته هو خالق الوحدة الالمانية. ولو أن زعماء المانيا التزموا الطريق الذى رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ماأصابها ، نتيجة لسياسة التوسع الاستعمارى التى عانت منها الانسانية ما عانت وما تزال تعانى . ونستطيع أن نقول فى غير تجن ولا اسراف ان هنالك أمتين المانيتين : احداهما المانية الانسانية وهى أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحلين بسجايا الانسان ؛ والاخرى هى المانيا البهيمية التى لا تلتمس الا السيادة المادية ، ولا تحلم الا بالانتصار الحربى و « المجال الحيوى » : وهنا كل الفرق بين تصور الفيلسوف وتصور الديماجوجى .

وبعد فهذه « النداءات » التى وجهها فشته الى الامة الالمانية تستحق ان تنال الكبر عناية من أهل الوعى جميعا فى كل أمة : فليس من شك فى انه لا غنى عنها للمربين الذين ينشدون أن يبثوا فى الشبيبة روحا جـديدة والسياسيين الذين يريدون لأمتهم أن تكون اشد بأسا وأوفـر عـزة ، وأن تصون استقلالها اللازم لتقدمها السلمى الانسانى . واذا كان لابد من شعار جامع يلخص رسالة فشتة فى هذه النداءات ، استطعنا أن نجده فى كلمتين : « المواطن ، والانســان » .

فهرس الموضوعات

من مؤلفات الدكتور عثمان امين

— « محمد عبده » :

آراؤه الفلسفية والدينية (بالفرنسية) ، القاهرة ١٩٤٤ .

— « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » :

الطبعة الثانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦

— « ديكارت » :

الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٢ ، الطبعة السادسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

— « شخصيات ومذاهب فلسفية » :

دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .

— « الفلسفة الرواقية » :

الطبعة الثالثة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

— « دفاع عن العلم » :

لالبيربايية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨ .

— « احصـــاء العـــلوم »

١٩٦٨ . الطبعـــة الثـــانية .

للفارابى ، الطبعة الثالثة ، ملكتبة الانجـــلو الصرية ، القاهرة

— « مشـــروع للســـلام الـــدائم » :

القـــاهرة ١٩٦٧ .

للفيلسوف كانط ، الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ،

— « محـــاولات فلســـفية »

الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

— « نحـــو جامعـــات افضـــل » :

ملكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .

— « رائد الفكر المصرى » :

القاهرة ١٩٥٥ ، الطبعة الثانيـــة مكتبة الانجلو المصريـــة ،
القاهرة ١٩٦٥ .

— « التـــاملات » لديكـــارت :

الطبعة الخامسة ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٧٤ .

— « الجـــوانية — اصول عقيدة وفلسفة ثورة » :

دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥ .

— « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد :

ادارة الثقافة ، القاهرة ١٩٥٨ .

— « اضواء على الفلسفة الاسلامية المعاصرة » (بالانجليزية) :
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

— « الرواقية والفكر الاسلامى » (بالفرنسية) :
المجلة التوماوية ، باريس ١٩٥٩ .

— « لمحـات من الفكر الفرنسى » :
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

— « فلسفة كانـط » لاميـل بوترو :
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

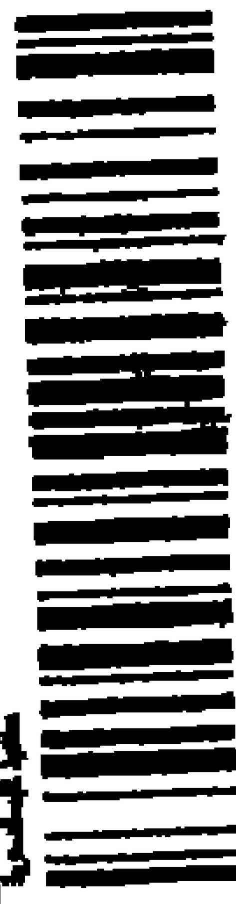
— « الاسلام فى مفترق الطرق » لأحمد عروة : (ترجمة عن الفرنسية) :
دار الشروق ، بيروت ١٩٧٥ .

— « دروس من سيرة الاستاذ الامام محمد عبده » :
المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة .

— « شـيلـر » (نوابغ الفكر الغربى) :
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ .

رقم الايداع بدار الكتب ٤٤٣٥ / ١٩٧٤

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع كامل صدقي - الفجالة
ت ٩١٦-٧٦


Bibliotheca Alexandrina
0389729